3 1761 00255075 4
UNIVERSITY OF TORONTO

Nathan, Bernhard
Uber das Verhaltnis
der Leibnizschen Ethik zu
Metaphysik und Theologie

B
2599
E8N37
1916
c.1
ROBA

Über das Verhältnis der Leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie

Inaugural-Dissertation
der Hohen Philosophischen Fakultät der Universität Jena
zur Erlangung der Doktorwürde

vorgelegt

von

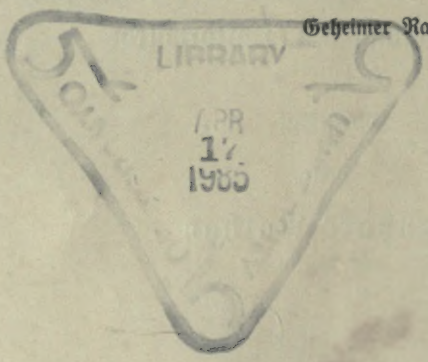
Bernhard Nathan
aus Berlin.

Jena
Druck von Bernhard Vopelius
1916.

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena auf Antrag des Herrn Professor Dr. Eucken.

Jena, den 26. Februar 1916.

Geheimer Rat Professor Dr. G. Goetz
d. Zt. Dekan.



Meinen Eltern.

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/berdasverhlt00nath

Inhalt.

Seite

Systematische Darstellung

Einleitung 1

Über das Verhältnis der Leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie

I 4

II 18

Schluß 33

Historische Darstellung 34

Anhang: Berichtigungen zu Mollat, Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften (Neue Bearbeitung. Leipzig 1893). 46

Literatur 51

Die Bedeutung der Abkürzungen ist aus dem Literaturverzeichnis zu ersehen.

Insofern Philosophie als Ausdruck einer Persönlichkeit, einer besonderen geistigen Art gelten darf, läßt es sich wohl auch begreifen, wie in den Äußerungen eines Denkers Unstimmigkeiten, logische Inkongruenzen zutage treten. Es können sich verschiedene Ausgangspunkte, ja, selbst verschiedene Tendenzen bei ihm finden — das Gegenteil könnte leicht ein Armutszeugnis sein —, und daß gar alle Einzelheiten sich aneinanderfügen, sich ausgleichen lassen sollen, erscheint als eine unberechtigte Forderung. Die Verschiedenheit der jeweiligen Interessen[1]), das Eintreten neuer Eindrücke und Anregungen darf nicht ignoriert werden, und so wird es nicht nötig sein, alle philosophische Arbeit eines Denkers, wie es wohl öfter geschieht, als aus Einer Idee herrührend zu erweisen. Eine solche Systematisierung muß zur Einseitigkeit führen, und ohne daß der sachliche Wert einer konsequenten Gedankenfolge bestritten werden soll, muß sie doch als bestimmendes Prinzip für die Betrachtung eines Menschen und seiner Leistung abgelehnt werden. Daß Leibniz im besonderen geistiges Kulturgut verschiedener Art in sich aufgenommen hat, kommt in seinen Werken zum Ausdruck; doch hat durchaus nicht alles in gleichem Grade Beachtung gefunden, und man kann gewiß von dem Überwiegen, vielleicht gar von dem Herrschen einer Gedankenrichtung sprechen, ohne darum heterogene Elemente übersehen zu müssen.

Die geistige Arbeit dieses Mannes spiegelt eine von der Großartigkeit seines Gesichtskreises bewirkte Verschiedenheit der Interessen

[1]) In Würdigung der Bedeutung derselben sagt Foucher de Careil [F 54, p. l i j (= LII, d. i. 52 der Vorrede)] von Leibniz: „Man kann ihn nicht für die Verschiedenheit der Gesichtspunkte verantwortlich machen: je nachdem er Theologe, Rechtsgelehrter, Politiker oder Monadologe ist, wechselt der Gesichtspunkt und die Form mit ihm." — Der Standpunkt ist durch den Zusammenhang, durch Veranlassung und Absicht der Arbeit bedingt. So ist es auch nicht einerlei, ob von „Sittlichkeit" in einer Predigt, in philosophischer Betrachtung oder etwa in scherzendem Gespräch die Rede ist; die jeweiligen Äußerungen haben verschiedenen Sinn und müssen auch verschieden aufgefaßt werden.

wieder. Neben einer theoretisch gerichteten Tätigkeit, die vielfachen Gebieten der Wissenschaft zu gute gekommen ist, macht sich eine warme Überzeugung von der Güte bestimmter Lebensanschauungen und, sich daran schließend, ein Bestreben geltend, dem als recht Erkannten zur Aufnahme und Übung in größerem Kreise zu verhelfen. Ein Ausdruck solchen Wunsches, die Welt nach seinen Gedanken zu beeinflussen, sind auf staatsmännischem Gebiete seine Bemühungen um die Union bezw. Reunion der verschiedenen Konfessionen, ist (um nur noch ein Beispiel zu nennen) seine „Ermahnung an die Deutschen, ihren Verstand und Sprache besser zu üben"; so auch ist sein Gegenschlag gegen Bayles Skeptizismus in seiner Theodicee zum Teil zu verstehen.

Die bald sich aufdrängende Meinung, die Wahrnehmung der religiösen Bedürfnisse bedeute eine Anpassung an die Interessen der herrschenden Gewalten und entspreche nicht seiner eigenen Überzeugung, ist zurückzuweisen. Wenngleich die Verbindung von Religion und Wissenschaft in der Leibnizschen Art undurchführbar erscheint und unsympathisch berührt, so muß man doch zugeben, daß für ihn die Unsterblichkeit der Seele und andere Wahrheiten der natürlichen Theologie feststanden, daß er sie für wertvoll hielt, und daß es ihm möglich und wünschenswert erschien, sie mit den Ergebnissen der Wissenschaft in Einklang zu setzen. Glaube und Vernunft erschienen ihm sehr wohl verträglich, und wenn er selbst auch unabhängig genug ist, um seine Forschungen ohne Rücksicht auf die Existenz Gottes anzustellen und durchzuführen, so zeigt er sich doch stets bestrebt, ihre Resultate mit den Überzeugungen der Religion in Übereinstimmung zu bringen und zu einer Weltanschauung zu vereinen. Dieser Versuch muß jedoch angesichts der Natur der Sache schließlich aussichtslos erscheinen. Während in der wissenschaftlichen Betrachtung eine Selbstentäußerung stattfindet (ein Verzicht auf die persönlichen Wünsche gegenüber den Gesetzen des Gegenstandes), liegt in der Religion ein Bestreben, den letzten Grund, das als wertvollst Empfundene der Persönlichkeit zu behaupten; das sind denn zwei wesentlich verschiedene Arten seelischen Verhaltens.

Diese Zwiespältigkeit theoretischen und praktischen Interesses, die letzten Endes eine Ausgleichung nicht zuläßt, tritt auch in seiner Ethik zu Tage, indem er einmal ohne Nebeninteresse rein aus der Sache selbst ihre Forderungen entwickelt, während ein andermal

das pädagogische Bestreben, von dem Werte eines sittlichen Lebens zu überzeugen und für Betätigung eines solchen zu wirken, sich geltend macht.

Allerdings kann bei Leibniz von einer Ethik nur mit Vorbehalt gesprochen werden. Eine ausgebildete Sittenlehre hat er nicht verfaßt, und daß bei nur gelegentlicher Beschäftigung mit einem Gegenstand die jeweilige Stellungnahme den Charakter der Gleichartigkeit trage, wird man nicht wohl erwarten dürfen. Eine Einheitlichkeit der Motive zu seinen ethischen Ausführungen liegt nicht vor. Ein Gedanke kehrt wieder, aggregiert sich andere Bestandteile, er greift um sich, so zu sagen, und dehnt sich aus. Eine Tendenz mag an Häufigkeit, an Breite eine andere übertreffen, sachlich genommen mag eine andere Klarheit und Ruhe des Urteils mit sich bringen, eine dritte sich durch Umsicht und Fülle der Beziehungen auszeichnen. Wenn daher von Ethik die Rede ist, so kann es sich hier nur um Äußerungen handeln, die sich auf die Tatsachen oder die Gesetze des sittlichen Lebens beziehen, nicht um eine systematische Behandlung dieses Gebietes. Selten geht Leibniz direkt auf ethische Untersuchungen aus; sie treten meist in anderem Zusammenhang, nicht selbständig auf. Zum Gegenstand besonderer Abhandlungen macht er das Sittliche nicht oft; aber mannigfach kommt er im Verlauf von Arbeiten anderer Art auf dieses Gebiet. Man kann jedenfalls nicht behaupten, daß an diesem Punkte Leibniz' Interesse versagt. Ethische Anschauungen sind vielmehr so weit bei ihm ausgesprochen, daß sie nicht erst, latent und implicit, entwickelt zu werden brauchen; nicht selten finden sich, wie gesagt, in seinen Schriften moralwissenschaftliche Fragen berührt, zum Teil auch weiter erörtert. Einige Worte über die Gelegenheit zu solchen Untersuchungen dürften nicht vom Gegenstande abführen.

Im Zusammenhange mit Leibnizens juristischen Studien und den sich daran schließenden Bemühungen um eine Grundlegung des Naturrechts stehen Erörterungen, die von dem ius proprietatis mit dem Gebot, niemanden zu verletzen, als der niedersten Form allgemein verbindlichen Rechtes über das Recht der Gesellschaft, welches die Pflichten der Menschen gegeneinander regelt, stufenweise zu dem ius pietatis führen, dessen Forderungen im wesentlichen die der Ethik sind. Verschiedene Arbeiten dieses Inhalts hat Mollat in seiner Ausgabe[1]) gesammelt, und besonders instruktiv

[1]) Siehe das Literaturverzeichnis.

auch besonders bestimmt sind da die Abhandlungen, in denen Leibniz dem Recht in der sittlichen Ordnung sozusagen ein Stockwerk aufsetzt, das den Unterbau krönt und ihm gleichsam erst die Vollendung gibt. In den Nouveaux Essais sur l'Entendement humain, die ein Gegenstück zu Lockes Werk über den menschlichen Verstand bieten, werden auch die von Locke jeweils behandelten ethischen Probleme einer Erörterung unterzogen. Besonders aber liegen Leibnizens Versuchen einer Theodicee ethische Fragen nahe, und in solchem Zusammenhange finden sich durch seine ganze Philosophie hindurch, so auch z. B. in dem Discours de Metaphysique[1]), bemerkenswerte Äußerungen zu diesem Thema.

Neben mancherlei Untersuchungen nun, die sich mit Einzelproblemen der Leibnizschen Ethik beschäftigen, hat seine Moralphilosophie auch mehrfach eine zusammenhängende Darstellung erfahren, so in den historischen Arbeiten zur neueren Philosophie von J. E. Erdmann, Kuno Fischer, Zeller, in der Geschichte der Ethik von Jodl, weiter in einigen Ausgaben seiner Schriften, so in der S. 1, Anm. erwähnten von Foucher de Careil oder in der Monadologie von Boutroux[2]). Auch besondere Arbeiten sind einer Würdigung seiner Ethik gewidmet worden, freilich nur Dissertationen (das Nur soll bedeuten: Schriften, die nicht im Buchhandel erschienen sind, und vielleicht erklärt sich so das Wort Jodls: „Eine Monographie über Leibniz' ethische Theorie fehlt").

I.

Trotz — oder wegen? — so mannigfacher Behandlung dieses Gebietes herrscht doch nicht in allen hierhergehörigen Fragen Übereinstimmung. Insbesondere ist die grundverschiedene Haltung, in der Leibniz an den Gegenstand herantritt, einmal in theoretischer Selbstentäußerung, andererseits in praktischer Absicht (vgl. S. 2/3), der Anlaß zu verschiedenen Auffassungen geworden, denen seine Behandlung des Sittlichen bei den Gelehrten, die sich mit ihr befaßt haben, zuteil geworden ist. So beginnt eine der genannten Schriften (Gesche, die Ethik Leibnizens) mit den Worten: „Die ethischen Ideen bei Leibniz beruhen auf seiner Metaphysik und auf seinen

[1]) (Leibnizsche Schreibung des Wortes.)

[2]) Leibnitz, la monadologie: publ. ... par Boutroux, suivie d'une note ... par Poincaré.

theologischen Überzeugungen"; auch Boutroux und Cassirer (Leibniz' System)[1] setzen die Leibnizsche Ethik in Abhängigkeit von seiner Metaphysik. Demgegenüber heißt es bei Jodl (Geschichte der Ethik): „Es zeigt sich bei Leibniz, daß seine Ethik keine Konsequenz seiner Metaphysik ist, weil sonst solche Übereinstimmung mit Spinoza unmöglich sein würde; sondern daß Metaphysik und Theologie sich zur Ethik wie ein, von andern Zwecken vielleicht geforderter, aber vom prinzipiell-ethischen Standpunkt aus nebensächlicher Überbau verhalten."

Da sonach über die Beziehung der Leibnizschen Ethik zur Metaphysik wie zur Theologie zwischen namhaften Forschern ein Gegensatz in der Beurteilung vorliegt, dürfte ein Versuch zur Klärung dieses Verhältnisses erwünscht erscheinen. Hierbei wird die Untersuchung sich einer näheren Betrachtung der Leibnizschen Äußerungen selbst zuzuwenden haben und ein Eingehen auf Einzelheiten nicht scheuen dürfen. Um eine Entscheidung der hier gegebenen Streitfrage herbeizuführen, werden wir daher festzustellen suchen, worauf sich die gegensätzlichen Auffassungen stützen, werden in der Annahme, daß keine von ihnen ohne Grund sich gebildet hat, ihre Argumente hervorzukehren, diese auf ihre Berechtigung, auf ihre Tragweite zu prüfen und von solcher Würdigung der beiderseitigen Ansprüche aus unter eigener Heranziehung von Material zu einer befriedigenderen Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Ethik und Metaphysik in der Leibnizschen Philosophie zu gelangen suchen.

Angesichts der vorliegenden Urteile drängen sich zunächst einige Vermutungen und Fragen über die Art dieser Beziehung auf: Die Leibnizsche Ethik ist unabhängig von der Metaphysik, die Metaphysik wenigstens nicht die „Grundlage" der Ethik — dahin scheint jedenfalls Jodls Auffassung zu gehen. Die Ethik läßt sich vielleicht mit der Metaphysik vereinigen, steht aber nicht in Verbindung damit; es besteht zwischen ihnen kein notwendiger Zusammenhang (notwendig in dem Sinne von Seins- sowohl als von Denknotwendigkeit: die Ethik würde ohne die Metaphysik nicht bestehen und ist ohne sie nicht zu begreifen).

Wird die Ethik von Leibniz aus der Metaphysik entwickelt? Ist es nötig, ein Verständnis der Ethik von dieser Grundlage aus

[1] Die Cassirersche Einteilung weist freilich nur drei Oberbegriffe auf: Mathematik, Mechanik und Metaphysik.

zu suchen? Setzt Leibniz sie in Zusammenhang mit seiner Metaphysik?

Wäre es für eine erschöpfende Behandlung des Themas vielleicht notwendig, jedes der beiden Gebiete darzustellen und dann einen vergleichenden Blick auf beide zu werfen, um die gegenseitigen Beziehungen dieser Gedankenkomplexe zu einander zu ermitteln, so wird doch für unsern Zweck zunächst eine Prüfung der Äußerungen genügen, in denen sich Leibniz selbst über Gegenstand und Inhalt der Ethik im Verhältnis zu dem der Metaphysik ausspricht.

An einigen Hauptströmungen Leibnizschen Denkens (die auf Seite 3/4 bereits unter historisch-genetischem Gesichtspunkt als solche bezeichnet worden sind) mag hier des Philosophen Stellung zu diesem Problem erläutert werden. Wie in der Monadologie eine eigentümliche Leistung liegt, so können vielleicht die erbaulichen Schriften Leibnizens von der Art der „Theodicee" als Bestrebungen von besonderem Charakter angesehen werden; die diesbezüglichen Ausführungen der Nouveaux Essais im Anschluß an Lockes Darstellung sind, durch deren wissenschaftliche Tendenz bestimmt, hauptsächlich psychologischer Natur, während in Mollats Sammlung der Zusammenhang mit dem Recht den Grundzug bildet.

Die erwähnte Auffassung, derzufolge Leibniz' ethische Ideen auf seiner Metaphysik und seinen theologischen Überzeugungen beruhen, würde die Frage zulassen, ob es für die Ethik überhaupt einer besonderen Grundlage bedarf. Die vorliegende Äußerung scheint diese Annahme in sich zu schließen; vielleicht ist darin der Gedanke wirksam, daß zunächst ein Sein, ein Bestand der Welt gesichert sein muß, entsprechend etwa dem Leibnizschen Satze (siehe S. 17): „Die Realität der ewigen Wahrheiten muß in etwas Existierendem gegründet sein." Wie es sich damit verhält (ob eine Ethik so oder anders zu begründen ist), soll an dieser Stelle jedoch nicht erörtert werden; hier handelt es sich nur um die ethischen Anschauungen Leibnizens. Und über diese urteilt Gesche augenscheinlich, daß sie nicht auf sich selbst, sondern auf einem Unterbau ruhen; vielleicht gilt, wenn wir eine Erklärung für seine Worte suchen dürfen, ihm die Metaphysik als grundlegender Bestandteil der Leibnizschen Philosophie, des Denkers ethische Ideen aber als einer eigenen Grundlage entbehrend. Eine systematische Begründung hat Leibniz seinen ethischen Anschauungen

allerdings nicht zuteil werden lassen (wie wohl bereits die Ausführungen auf S. 3 wahrscheinlich machten), hat der Ethik auch, nach der Art der Behandlung zu urteilen, keine selbständige Stellung innerhalb der Philosophie angewiesen. Allgemein läßt sich zu der hier besprochenen Auffassung vielleicht bemerken, daß eine Theologie sich in der Regel auch mit Fragen der Ethik auseinanderzusetzen hat, zu einer Metaphysik dagegen ethische Gedankengänge wohl nicht notwendig gehören. Ob aber die Leibnizsche Ethik etwa Einflüsse religiöser, theologischer Vorstellungen aufweist, oder ob ihr Schöpfer sie frei von solchen gehalten hat, ob insbesondere, prinzipiell gefaßt, bei ihm eine Grundlegung der Ethik mittelst Metaphysik und Theologie erfolgt, das soll aus einem Einblick in diese Philosophie selbst erhellen.

Die Worte, in denen Gesche seine Anschauung von dem Wesen der Leibnizschen Ethik zum Ausdruck brachte, deuten auf einen Zusammenhang oder auf eine Nachbarschaft von Metaphysik und theologischen Gedankengängen bei Leibniz hin. Eine derartige Verbindung ist bereits in der Annahme Gottes als Schöpfer dieser Welt gegeben, welche sich bei Leibniz findet; denn solche Annahme ist die Antwort auf eine Frage nach den Prinzipien der Welt, des Seins und Geschehens. So viel zur Andeutung dieses Zusammenhanges! Eine eingehende Darstellung würde hier zu weit führen.

Diese in Verbindung mit „seinen theologischen Überzeugungen" stehende Metaphysik ist es offenbar, auf der (Gesche zufolge) Leibniz' „ethische Ideen" beruhen sollen. Es dürfte sich da also weniger um die Monadenlehre handeln, welche wenigstens in der Konzeption eine gewisse Selbständigkeit gegenüber der Theologie einnimmt, als um die Metaphysik, welche aus den Bestrebungen zu einer Theodicee, zu einer Rechtfertigung des göttlichen Wirkens, erwächst.

In Hinblick hierauf scheinen in der Tat die ethischen Ideen bei Leibniz an seine Metaphysik und seine theologischen Anschauungen gebunden. Die Ethik steht in enger Verbindung mit der Religion, ist historisch vielleicht ihr entwachsen. Leibniz' bekanntestes Werk, die „Theodicee", ist der Ausdruck der Angelegentlichkeit, mit der er die Sicherung des Vertrauens in eine Gerechtigkeit der göttlichen Weltregierung zu unternehmen bereit war. Nicht in solcher Concentration, aber weit über die „Theodicee" hinaus

findet sich das Bestreben, Theologie gegenüber der Philosophie sicher zu stellen, nein, eins mit dem andern zu vereinen und für einander fruchtbar zu machen. Daß mit der theologischen Metaphysik der „Theodicee" Ethik, ethische Anforderungen in engstem Zusammenhange standen, in einer entwickelteren Religion stehen, ist der Natur des Gegenstandes nach kaum anders möglich.

Das Werk, in dem die hier genannten Tendenzen ihren zusammenfassendsten Ausdruck gefunden haben, die „Theodicee", zeigt eine eigentümliche Verbindung philosophischen und religiösen Interesses, eines Strebens nach Erkenntnis und des Wunsches, das Walten Gottes als gut und gerecht zu erweisen, um es zur Grundlage gesicherten und vertrauensvollen Lebens machen zu können. Dieser Zusammenhang, der dann den Leibnizschen Ausführungen ihren besonderen Charakter gibt, ist zunächst psychologisch, im Schriftsteller selbst angelegt (bevor er gedankenmäßig sozusagen objektiviert wird). Die Eigentümlichkeit solcher Verknüpfung von seelischen Funktionen, welche im allgemeinen gesondert auftreten (s. o. S. 2), ist von Eucken in der Darstellung von Leibniz' Lebensanschauung an erste Stelle gerückt worden, vielleicht, weil diese Verbindung bei dem Philosophen so eigenartig erscheint, vielleicht auch, weil sie nach dem Urteil des Betrachters als die Grundtendenz der Leibnizschen Gedankenrichtung anzusehen ist. Inwiefern sich diese Zweiheit von Erkenntnisstreben und Drang nach religiöser Gewißheit in der Form von Metaphysik und Ethik auswirkt, mag hier an einigen Ausführungen der „Theodicee" veranschaulicht werden.

Über das Gute, welches Gegenstand der Ethik wohl sein kann, sucht Leibniz Folgendes auszumachen: „Das physische Gute besteht auch in einem mittleren Zustand, wie dem der Gesundheit. Man befindet sich ziemlich gut, wenn man keine Übel erduldet" (§ 251). „Muß nicht meistens ein kleines Übel das Gute fühlbarer machen?" das Gute wird schätzbarer durch das Übel (§ 12. 13). Diese Bemerkungen stehen im Dienste des Nachweises, daß die Güter im menschlichen Leben die Übel überwiegen, und die Erörterung der Berechtigung dieser Auffassung nimmt in der „Theodicee" einen großen Raum ein. Die hier im einzelnen von Leibniz gegebenen Fingerzeige sind an sich, in sich von metaphysischen oder theologischen Überlegungen augenscheinlich unabhängig. Die Absicht aber, die Veranlassung, die sie hervorgerufen, ist die Theodicee, das Be-

streben, das göttliche Walten zu rechtfertigen[1]), und im vorliegenden Falle der Versuch, es so weit als eben möglich mit den Forderungen menschlicher Glückseligkeit in Einklang zu zeigen.

In diesem Sinne werden in der Theodicee Leibniz' ethische Ideen von seinen religiösen Interessen getragen, und ihr Vorhandensein oder ihr Hervortreten beruht allerdings wohl auf seinen „theologischen Überzeugungen".[2]) Doch läßt sich bei der Frage nach der Begründung der Leibniz'schen Ethik die Grundlage ihrer Existenz von der Grundlage für ihre Geltung scheiden.

In bezug auf die „Theodicee" kann immerhin wohl gesagt werden, daß Ausgangspunkt für Leibnizens Untersuchungen im wesentlichen das religiöse Interesse ist und von Fragen wie der nach der Güte Gottes usw. die ethischen Probleme erst an die Hand gegeben werden. Auch Jodl findet, „daß von Leibniz auch bei der Psychologie des Sittlichen fast nur die Punkte eingehender besprochen werden, an welchen sich die Ethik mit der Dogmatik berührt, wie die Lehre von dem Verhältnis zwischen Freiheit und Notwendigkeit im Willen."

Selbst in der „Theodicee" mit ihrer stark durchwirkenden Tendenz aber haben einige ethische Grundanschauungen Leibnizens ihre Selbständigkeit bewahrt. So hat beispielsweise die Gerechtigkeit Gottes keine anderen Regeln „als die Gerechtigkeit, welche die Menschen kennen ... Das allgemeine Recht (le droit universel) ist für Gott und die Menschen dasselbe" (Theodicee, Disc. prél. § 35; ähnlich § 37 der Vorerörterung und Anh. II § 12; an anderer Stelle [M 45]: „Der formale Grund der Gerechtigkeit muß Gott und dem Menschen gemeinsam sein").

So stehen die ethischen Ideen bei Leibniz in der Theodicee und verwandten Schriften wohl in metaphysischem und religiösem Zusammenhange, sind in diesen eingebettet, aber als ein Eigengewächs von in sich ununterbrochener Entwicklung. Wir sahen sie im Zusammenhange mit Fragen der natürlichen Theologie, in deren Gefolge auftreten, fanden sie durch religiöse Interessen mit- oder herbeigeführt; daher mag die Frage sich aufdrängen, ob nur ihr

[1]) Die Theodicee ist die Lehre von dem Recht und der Gerechtigkeit Gottes (an Des Bosses). — Die Theodicee ist die Lehre von der Gerechtigkeit Gottes (an denselben). [G II 428 und 437.]

[2]) Diesen Charakter dürfte beispielsweise sein vielberufener Optimismus tragen.

Sein oder die besondere Art desselben (ihr Sosein), nur ihre Existenz oder auch ihre Qualität durch das religiöse Moment bedingt wird.

Suchen wir, um hierüber zu größerer Klarheit zu gelangen, weiter Beziehungen Leibnizscher Ethik zur Metaphysik und Theologie nachzugehen — unter Theologie sind hier nur die Vorstellungen vom Wesen Gottes verstanden, nicht eine systematisch ausgebaute Gotteslehre —, an denen sich die in Frage stehende Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Ethik erweisen kann, so treffen wir in § 176 der Essais der Theodicee unter anderen auf folgende Ausführungen: „... in befremdende Verkehrtheiten verfallen die, welche glauben, daß Gott das Gute und das Böse durch einen willkürlichen Beschluß festgestellt habe. Sie nehmen Gott den Titel ‚gut'; denn welchen Grund könnte man haben, ihn für das, was er getan, zu loben, wenn er bei einem ganz anderen Tun eben so gut gehandelt hätte?" Leibniz wendet sich gegen die Ansicht, „daß für Gott und vor seinem Verbote nichts ungerecht oder moralisch schlecht sei: so würde es ohne dies Verbot gleichgültig sein, ob man einen Menschen ermordet oder rettet, ob man Gott liebt oder haßt." Mit der Behauptung, „daß Gott sich dem Guten und Gerechten (das es schon vor seinem Beschlusse gab) nicht anzubequemen braucht, daß er ungerecht handeln darf, beschimpft man Gott. . . Denn wenn die Gerechtigkeit willkürlich und ohne Grund (sujet) festgestellt ist, so treten Gottes Güte und seine Weisheit darin nicht zu Tage, so ist er daran auch nicht gebunden." Leibniz nimmt an, daß Gerechtigkeit und Güte auf Gründen beruhen, und daraufhin, daß Gott sie immer beobachten wird. Ebenso darf seine Gerechtigkeit nicht von der unseren verschieden sein (darf es z. B. für ihn nicht gerecht sein, Unschuldige ewig unglücklich zu machen). „Nach diesen Prinzipien würde nichts Gott verpflichten, sein Wort zu halten." — Wie Leibniz es anderwärts öfter formuliert, liegen die ewigen Wahrheiten im göttlichen Intellekt beschlossen, hängen aber nicht von seinem Willen ab. Damit ist ihnen ein sachliches Moment, eine objektive Geltung gesichert. Das Gute beispielsweise ist nicht gut, weil Gott es will, sondern Gott will es, weil es gut ist.

Den hier wiedergegebenen Anschauungen zufolge bedarf es für eine zutreffende Auffassung vom Wesen der Gerechtigkeit nicht irgendwelcher Überzeugungen hinsichtlich der Eigenschaften oder des

Wesens Gottes (theologischer Voraussetzungen); vielmehr kommen für Gott in bezug auf Gerechtigkeit und Güte die gleichen Regeln zur Anwendung wie für den Menschen. (Wir haben hier ein Beispiel, wie ethische Begriffe mit theologischen Vorstellungen eine Verbindung eingehen, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren.)

Wenn aber hier und an anderen Stellen die ewigen Wahrheiten, zu denen nach Leibniz „auch die obersten sittlichen Grundsätze gehören“ [1]), eine Eigengesetzlichkeit, unabhängig von aller Theologie, bewahren [2]), so finden sich auch Einschwenkungen in der Richtung orthodoxerer Anschauung. So findet die Meinung des J. Thomasius, daß man nicht sagen dürfe, die ewigen Wahrheiten würden fortbestehen, wenn es auch keinen Verstand, nicht einmal den Gottes, gäbe, Leibnizens Anerkennung (Theodicee, Essais § 184). „Nach meiner Meinung“, bemerkt Leibniz dort weiter, „bewirkt eben der göttliche Verstand die Realität der ewigen Wahrheiten. ... Wenn es keinen Gott gäbe, würde es keinen Gegenstand der Geometrie geben. Und ohne Gott würde es nicht nur nichts Existierendes, sondern nicht einmal etwas Mögliches geben.“ [3]) Doch wir wollen nicht zu weit von der eigentlichen Ethik abschweifen!

So weit sei die Theodicee herangezogen, um in ihrem Lichte die obengenannte Streitfrage erhellt zu sehen. Sie ist die populärste Arbeit des Denkers, wie die umfangreichste, in der Betrachtungen der natürlichen Theologie eine Rolle spielen.

[1]) Jodl, a. a. O. (2. A.) S. 510.

[2]) Ein Punkt, auf dessen Betonung unter anderen Cassirer besonderen Nachdruck gelegt hat. („Leibniz' System“ S. 428 f.)

[3]) Vgl. dagegen Mollat 21 22: „Die Lehre vom Recht gehört zur Zahl derer, ... bei denen es sich sozusagen um die Rechtmäßigkeit, nicht um die Tatsächlichkeit handelt (sunt iuris, non facti) ... das Rechtmäßige (iustum) ist etwas, auch wenn weder einer ist, der Gerechtigkeit übt, noch einer, gegen den sie geübt wird, ganz wie die Verhältnisse der Zahlen wahr sind, auch wenn weder einer, der zählen, noch etwas, was gezählt werden kann, vorhanden ist. .. Daher ist es nicht wunderbar, daß die Prinzipien dieser Wissenschaften von ewiger Wahrheit sind“ usw. oder Dutens IV C 272, wo Leibniz ironisch bemerkt: „... wenn einer nicht etwa mit einigen Cartesianern sogar will, daß die Wahrheit selbst nach Willkür von Gott gemacht worden und eine Zahl, die 4 enthält, gerade sei, weil Gott es befohlen hat; bei dieser Annahme würde selbst Gottes Existenz etwas Willkürliches sein“ und 273: „nicht ohne Sinn (absurde) hat Grotius dafürgehalten, (intelligi) man könne sich ein Naturrecht denken, auch wenn angenommen würde, daß es einen Gott nicht gebe.“

Nicht gleichgültig dürfte schließlich Leibnizens eigene Ansicht über das Verhältnis von Ethik und Metaphysik sein; welche Bedeutung seiner Auffassung zukommt, ist dabei freilich noch festzustellen (vgl. den folgenden Absatz). Er betont gegenüber Shaftesbury, dem Vertreter einer Zeit, der der Sinn für spekulative Betrachtung abzugehen begann, den Wert dieser Art philosophischer Forschung und bemerkt: „Von der Erkenntnis der Substanz und demnach der Seele hängt der Begriff der Tugend und der Gerechtigkeit ab.“ [1]) In den Nouveaux Essais heißt es [2]): „Man muß wissen, daß die wahre Moral sich zur Metaphysik verhält wie die Praxis zur Theorie, weil von der Lehre der Substanzen gemeinsam die Erkenntnis der Geister und insbesondere Gottes und der Seele abhängt, welche (Erkenntnis) der Gerechtigkeit und der Tugend die rechte Ausdehnung gibt.“

Geeignet zur Erörterung des in Rede stehenden Problems dürfte auch der Discours de Métaphysique sein. In ihm liegen gleichfalls prinzipielle Auseinandersetzungen über das Verhältnis von Ethik und Metaphysik vor; freilich läßt sich fragen, ob die hier formulierten Anschauungen über dieses Verhältnis in Leibnizens eigener Philosophie ihre Bestätigung gefunden haben (d. h. ob Leibniz' ethische und metaphysische Ideen in den hier als normal bezeichneten Beziehungen zu einander stehen).

Man könnte versucht sein, die religiöse Ethik und Metaphysik des Philosophen von der profanen bei ihm zu scheiden; für jene mögen dann zur Beleuchtung des gegenseitigen Verhältnisses noch einige Sätze aus dem «Discours de Metaphysique» (1686) dienen. Von den Körpern (substanziellen Formen) und den Seelen der Tiere sagt Leibniz hier: „Mangels Reflexion über sich selbst haben sie keine moralische Qualität; daher ist es, wenn sie tausend Verwandlungen durchmachen, für die Moral oder Praxis ebenso, als wenn man sagte, sie gingen zu Grunde.

„Aber die vernunftbegabte Seele, welche weiß, was sie ist, und jenes Ich aussprechen kann, welches viel sagt, bleibt und besteht nicht nur metaphysisch, sondern sie bleibt auch moralisch dieselbe und bildet dieselbe Persönlichkeit. Denn die Erinnerung oder die Kenntnis dieses „Ich“ ist es, was sie der Strafe und des Lohnes fähig macht.

[1]) Dutens V 43.

[2]) E 372a = G V 413.

„Um zu zeigen (um aus natürlichen Gründen urteilen zu lassen), daß Gott immer nicht nur unsere Substanz, sondern auch unsere Person, d. h. die Erinnerung und die Kenntnis dessen, was wir sind, erhalten wird, muß man die Moral mit der Metaphysik verbinden, d. h., man muß nicht nur Gott als das Prinzip und die Ursache aller Substanzen und aller Wesen, sondern auch als Oberhaupt aller Personen oder vernunftbegabten Substanzen und als absoluten Monarchen des vollkommensten Gemeinwesens oder (der besten) Republik betrachten, wie es die des Universums ist, welche aus allen Geistern miteinander zusammengesetzt ist."

Wenngleich auch hier diese Darstellungen moralischer Verhältnisse eine wesentlich theologische oder doch religiöse Zuspitzung erfahren, so legen sie doch die Auffassung nahe, daß Leibniz auch Vorstellungen von dem Wesen des Sittlichen hat, welche in sich gefestigt und sozusagen beschlossen sind und anscheinend nachträglich in das theologische System aufgenommen werden, welches eine voraufgehende Periode (hier vornehmlich Augustinus) überliefert hat.

Eine Schwierigkeit für eine präcise Bestimmung der Leibnizschen Ethik bildet jedenfalls ihre Verquicktheit mit Anschauungen und Interessen, die von der Religion überliefert worden sind, wie dies etwa in den Fragen über die Güte Gottes, die Freiheit des Menschen und den Ursprung des Übels zutage tritt. In Jodls Geschichte der Ethik heißt es einmal: „Nichts ist schwieriger als eine klare Bestimmung des Verhältnisses, in welchem die Leibnizsche Spekulation zur Theologie stand"; an anderer Stelle: „Es ist fast unmöglich, Malebranches ethische Theorieen gesondert von allem Theologischen darzustellen, ohne seinem Gedanken Gewalt anzutun. Bei Leibniz würde ein solcher Versuch zwar sicher nicht den ganzen und vollen Leibniz, sondern nur ein Stück seiner Gesamtanschauung, aber dieses wenigstens in verständlicher Form zu liefern im stande sein."

Einen besonderen Einblick in das hier zu erörternde Verhältnis gewährt ein Brief aus der Frühzeit des Philosophen, aus seinen juristischen Studien und Plänen heraus an Conring gerichtet und wohl 1670 geschrieben[1]). Über den Inhalt des (in dem Schreiben) behandelten Gebietes heißt es da: Scientia Iuris naturae Ethica est, de iusto, und dann: „Alles, was recht ist, muß für den Einzelnen nützlich sein[2]), aber da die Form der Gerechtigkeit in dem allgemeinen[3]) Nutzen besteht, so folgt, daß der Satz ‚ein

[1]) G I 159 f. [2]) omne justum debet esse privatim utile. [3]) publicus.

kluger Mensch muß immer tun, was recht ist,' nicht genau bewiesen werden kann, wenn nicht bewiesen wird, daß es einen bleibenden Schützer des allgemeinen Nutzens (denn anderer Augen und die Furcht vor ihnen[1]) werden einen Klugen nicht weiter binden als soweit sie nützen oder schaden können), d. i. einen Gott gibt, und da es der Beobachtung nach offenbar ist, daß er in diesem Leben nicht immer Schützer ist, [s. o.: „wenn nicht bewiesen wird,"] daß ein anderes da ist, d. h., daß es einen Gott gibt und daß die menschliche Seele unsterblich ist. Wer das Naturrecht darstellen will, der braucht einen genauen Beweis dieser beiden Grundlagen für jede Wirksamkeit des Rechten und Billigen." — Hier findet sich sehr deutlich ausgesprochen, welchen Sinn, welche Bedeutung die Lehre von Gott und von der Unsterblichkeit der Seele für die Ethik bei Leibniz hat. Nicht also zu seinem Verständnis bedarf das Sittliche der Vorstellung Gottes, sondern das praktische Moment, ihm Anerkennung und insbesondere auch Wirksamkeit zu sichern, veranlaßt, daß die ethische Betrachtung mit Daten der natürlichen Theologie in Verbindung tritt. Mit seltener Offenheit und Klarheit ist hier die Funktion religiöser Elemente innerhalb der Moral bestimmt. Die Ethik, welche Leibniz in dieser Periode, wohl nicht ohne den Einfluß von Hobbes, mit besonderem Radikalismus mit dem Prinzip des eigenen Nutzens in Verbindung setzt[2]), ja, darauf begründet, wird von ihm nicht rein theoretisch gefaßt. Sein Interesse schließt die Absicht ein, den Menschen den Glauben an das Sittliche beizubringen, dem Moralischen in diesem Sinne Geltung und Anerkennung zu verschaffen und damit sittliches Handeln hervorzurufen; damit erst sieht er seine Aufgabe vollendet. Leibniz begnügt sich nicht mit der Ableitung des Sittlichen aus der menschlichen Seele, sondern blickt darüber hinaus auf die Weltordnung und verlangt von hier aus eine Festigung, eine Billigung und Sicherstellung der von dort her erwachsenen Ansprüche und Gesetze.

Was recht ist, läßt sich sonach auch ohne Hilfe der Gottesvorstellung ausmachen, und das Gute erscheint hier weder als von Gott festgesetzt oder offenbart, noch bildet der Glaube an Gott eine

[1]) aliorum oculi metusque.

[2]) Mollat 24: Niemand ist, der etwas mit Überlegung tut, außer um seines Wohles willen. — Man kann zu nichts überreden, wenn man nicht die Gründe von dem Nutzen des Hörers hernimmt.

integrierende Forderung der menschlichen Sittlichkeit. Das Verhältnis der Theologie zur Ethik ist hier dieses, daß die Moralwissenschaft ihre Gründe, ihre Gesetzlichkeit aus sich selbst entwickelt, daß aber die Gotteslehre als Stütze, als Handhabe dienen soll, um ihr Geltung „moralisch" zu erzwingen.

Der Inhalt der Leibnizschen Ausführungen war also mit andern Worten: Sittliches Handeln erfolgt auf Grund der Überzeugung von der Nützlichkeit desselben. Dieser Nutzen (und der Schaden bei gegenteiligem Handeln) ist aber nur gewährleistet, wenn es einen immerwährenden Hüter der sittlichen Ordnung gibt.

Vielleicht ist hierin — in der Überzeugung, daß bei der Mehrzahl der Menschen ein sittliches Leben ohne die Idee Gottes nicht zu erzielen sei, — ein wesentliches Motiv der theologisierenden Bestrebungen Leibnizens zu sehen, ist dies, bewußt und unbewußt, ein wirksames Moment für die Verbindung religiöser und moralphilosophischer Gedankengänge bei ihm.

Man sollte freilich meinen, nach dem Satze, die Regeln der Gerechtigkeit bleiben dieselben, einerlei, ob einer ist, der sie ausübt, (s. o. S. 11, Anm. 3) müßten die Forderungen der Ethik (dem Wortlaut nach des Naturrechts, aber Scientia Iuris naturae Ethica est, s. o. S. 13. — „Der Begriff des ‚Rechts' umfaßt in seiner allgemeinen Bedeutung bei Leibniz die ganze Sphäre des Ethischen", Cassirer[1]) ohne Rücksicht auf die

[1]) Gegenüber dem Vorwurf, daß hier Recht und Wissenschaft vom Recht verwechselt werde, wie er sonst wohl gelegentlich erhoben wird (Scheler: „Cohens Methode substituiert dem Rechte die Wissenschaft vom Rechte" in den Jahrbüchern der Philosophie, hgg. v. Frischeisen-Köhler, II 84), verweisen wir bezüglich des Ausdruds „Forderungen der Ethik" auf Riehls Satz („Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart", 3. A., S. 187): „Die Ethik gibt der Moral die Ziele." Auch nach Windelband ist (Eislers Wörterbuch der philosophischen Begriffe und Ausdrüde, Artikel „Moral", zufolge) die Aufgabe der Moral „die Aufstellung und Begründung der sittlichen Vorschriften" [Gesch. d. Phil. S. 16]. Welchen Sinn die Worte „Ethik" und „Moral" hier beanspruchen, geht aus den gegebenen Bestimmungen hervor. (Eisler bezeichnet als Bedeutung des Wortes „Moral" a. a. O. unter anderm „Sittlichkeit" und „Ethik". Daß diese Begriffe nicht schlechtweg gleichbedeutend sind und jeweils verschiedene Nuancierung zulassen, versteht sich; die Differenz der beiden angeführten Inhaltsbestimmungen im Ausdruck ist ein Beleg dafür.) — Die Wendung „Forderungen des Naturrechts" steht im Einklang mit Leibnizens Auffassung (E 32, S. 120a): „Das Naturrecht hat drei Stufen: das strenge Recht .... Die Vorschrift des (bloßen oder) strengen Rechtes lautet,

Menschen zu bestimmen sein. Der Leibnizsche Standpunkt, der als eigentümlich Leibnizscher bezeichnet werden muß, liegt jedoch nicht im rein Theoretischen (vgl. ob. S. 14 und andere Stellen), sondern involviert die Rücksicht auf die Wirksamkeit dieser Regeln; als eigentlich vollkommen können diese erst gelten, wenn auf ihre Anerkennung zu rechnen, ihre Durchführbarkeit gewährleistet ist. In dieser Behandlung der Ethik unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten kommt die eingangs berührte Divergenz der wirkenden Kräfte seines Wesens zum Ausdruck: auf der einen Seite der kontemplative Sinn, dem es einzig darum zu tun ist, den immanenten Gesetzen des Gegenstandes gerecht zu werden, andererseits das praktische Interesse an den tatsächlichen Verhältnissen und einer Verwirklichung des als wünschenswert Erachteten.

Noch an anderer Stelle hat sich Leibniz über die Bedeutung der Religion für die Ethik ausgesprochen, und zwar in einer von Mollat herausgegebenen und mit der Überschrift De iustitiae principiis versehenen Studie, welche zu den gediegensten, gehaltvollsten Bearbeitungen dieses Gegenstandes in seinen Schriften gehört. Hier sei davon nur das Folgende wiedergegeben.

„Drei Prinzipien gibt es, durch[1]) die wir bestimmt werden, recht zu handeln.

Das erste ist der eigene Nutzen. . . .

Das zweite ist der Sinn für Menschlichkeit und Tugend. . . .

Das dritte Prinzip ist die Religion. Denn da bei vielen das Gefühl der Menschlichkeit und der Stachel des Gewissens ab-

daß niemand verletzt werden darf." Die Ethik formuliert die in der Sittlichkeit (bezw. im Leibnizschen Naturrecht) liegenden Forderungen, eine Anschauung, die mit der Windelbandschen korrespondieren würde. Wenn es daher oben hieß: „die Forderungen der Ethik, eigentlich des Naturrechts", obwohl der Satz Scientia Iuris naturae Ethica est als wörtliche Entsprechung „die Wissenschaft des Naturrechts" zu verlangen scheint, so handelt es sich hier um eine Verschiedenheit der Anschauungsweise, welche das Stilgefühl erzeugt hat.

Im übrigen ist es die Frage, ob das Verhältnis des Sittlichen zur Ethik ganz dasselbe ist wie das des Rechtes zur Rechtswissenschaft. Der Wunsch nach strenger Parallelisierung kann leicht zur Vergewaltigung der tatsächlichen Verhältnisse führen.

Auch die Worte Cassirers (S. 15) sprechen für die Berechtigung des hier gewählten Ausdrucks. Daß gegenüber der beigebrachten Begründung „die Wissenschaft vom Naturrecht ist die Ethik" eine gewisse Härte bestehen bleibt, soll nicht geleugnet werden.

[1]) ex.

gestumpft wird und allein der Eigennutz sich behauptet, welcher eine genügende Sicherheit der Menschen vor den Menschen nicht gewährleisten kann, so oft[1]) Hoffnung auf Straflosigkeit [vorhanden] ist, darum ist schließlich die höchste Vollendung des Naturrechts in der Verehrung Gottes zu suchen[2]), der im höchsten Grade intelligenten und im höchsten Grade mächtigen Substanz, die niemand hintergehen und der niemand entrinnen kann. Dadurch geschieht es, daß nützlich und tugendhaft[3]) dasselbe ist . . . Übrigens ist bei den Weisen Religion und Rechtschaffenheit oder Liebe zur Tugend dasselbe . . . Wenn einer aber zu wahrer Weisheit nicht gelangt ist, so fügt bei ihm die Religion der Rechtschaffenheit etwas hinzu."

Auch hier ist die Rücksicht auf die zweifelhafte sittliche Qualität des Durchschnittsmenschen der Grund, der die Annahme eines allwissenden und allmächtigen Wesens, durch dessen Wirksamkeit „nützlich und ehrenhaft dasselbe wird[4]), kein Vergehen unbestraft und keine ausgezeichnete Tat . . ohne Belohnung bleibt," wünschenswert erscheinen läßt. Es scheint, als sei die Gottesidee in diesen Erwägungen nicht sowohl von theoretischen Gesichtspunkten gefordert, sondern als sei das Bedürfnis nach einer Gewähr für die Durchführung der sittlichen Ordnung hier bestimmend gewesen. Allgemeiner heißt es[5]): „die Realität der Möglichkeiten[6]) und der ewigen Wahrheiten muß in etwas Realem und Existierendem gegründet sein." (Vgl. dagegen S. 11, Anm. 3.)

Wie steht es also nach dem Bisherigen mit der Begründung Leibnizscher Ethik auf Metaphysik und Theologie? In sich er-

[1]) quotiens.

[2]) Ähnlich wird dieser Gedanke in der Vorrede zum Codex Iuris Gentium entwickelt (E 119 b. — G III 388 9). Auch eine Stelle der Nouveaux Essais (Buch I Kap. 2 § 2) berührt sich mit dieser Darstellung: „Gewisse Regeln der Gerechtigkeit können in ihrer ganzen Ausdehnung und Vollkommenheit nur unter der Voraussetzung des Daseins Gottes und der Unsterblichkeit der Seele bewiesen werden." Diese Auslassung steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der S. 12 Abs. 1 wiedergegebenen Auffassung. Vgl. auch N E I 2, 12 und II 21, 55.

[3]) honestum.

[4]) Diese Formel, die über Cicero auf Sokrates zurückweist (siehe M 36), findet sich in Leibniz' rechtsphilosophischen Schriften zu wiederholten Malen, so neben E 32 (G III 386 f.) in M I, II, V b und Anh. IV, ebenso in der Methodus nova . . . iurisprudentiae.

[5]) E 719 b (G III 572).

[6]) possibles.

scheint die Ethik selbständig und unabhängig von metaphysischen oder religiösen Voraussetzungen. Die Erkenntnis unserer sittlichen Aufgabe, die Bestimmung dessen, was eine tugendhafte Lebensführung verlangt, scheint ohne Zuhilfenahme theologischer Vorstellungen, ohne ein Zugrundelegen auch von letzten Annahmen über das Wesen des Seienden vor sich zu gehen, doch bleibt die Leibnizsche Betrachtung bei der reinen Gesinnung nicht stehen, sondern sieht nach der Verwirklichung der sittlichen Erkenntnis und erkennt zu solcher Festigung, zur Verankerung des Sittlichen im Weltgrunde ein letztes, höchste Güte und höchste Macht vereinendes Prinzip als notwendig. Man hat solche Anschauungsweise als Utilitarismus bezeichnet[1]), uns scheint sie die Denkart eines gesunden Realitätssinnes zu sein. Bedenklich klingt freilich Leibniz' Ausdruck: so (indem durch die Vergeltung im Jenseits „alles sittlich Gute nützlich . . . wird,") geschieht es, daß „alle moralischen Eigenschaften sich in natürliche verwandeln" (M 2).

II.

Sind wir bisher vornehmlich den Quellen der Anschauung nachgegangen, welche Leibniz' Ethik auf seiner Metaphysik beruhen sah,[2]) so sei nunmehr in eine nähere Prüfung der Gründe eingetreten, welche die andere Ansicht, die von der Unabhängigkeit der beiden Gebiete in der Philosophie Leibnizens,[3]) erzeugt haben und diskutierbar machen. Wenn diese beiden Auffassungen im Ausdruck („beruhen auf" — „ist keine Konsequenz"; s. Anm.) offenbar nicht übereinkommen, so stehen sie doch auch wiederum nicht in kontradiktorischem Gegensatz zu einander; es fragt sich demnach: wie ist jenes Beruhen zu denken (in welcher Hinsicht beruht diese Ethik auf der Metaphysik), was bedeutet hier Konsequenz?

Halten wir uns zunächst an den Ausdruck („Konsequenz"), so würde darin liegen, daß die Ethik sich aus der Metaphysik ergibt, in ihrer besonderen Art eine Folge von Leibniz' Anschauungen

[1]) So der Berliner Privatdozent Scholz (in einem Vortrage in der Kantgesellschaft zu Berlin, Dezember 1912,) eine gleichartige Gedankenreihe bei Kant.

[2]) Gesche: „Die ethischen Ideen bei Leibniz beruhen auf seiner Metaphysik und auf seinen theologischen Überzeugungen."

[3]) Jodl: „Es zeigt sich bei Leibniz, daß seine Ethik keine Konsequenz seiner Metaphysik ist."

in der anderen philosophischen Disziplin und so nicht selbständig, sondern von jener abhängig ist. — Es würde besagen, daß die Metaphysik maßgebend wäre für Leibnizens ethische Überzeugungen, daß diese aus jener abgeleitet wären, eine Anwendung der Prinzipien seiner Metaphysik auf das Gebiet des Moralischen darstellten. Bei solchem Abhängigkeitsverhältnis wäre durch die Metaphysik nicht nur der Charakter der Ethik bestimmt, auch inhaltlich würden wohl die Grundlinien der Sittenlehre damit festgelegt sein. — Das Bestehen einer „Konsequenz" würde bedeuten, wenn wir dies Wort, das hier einen begrifflicheren Charakter hat, ins Organische übersetzen, übertragen, daß die Ethik aus der Metaphysik hervorwächst. „. . . ist keine Konsequenz . . ." würde heißen, daß sie etwa ihr eigenes Prinzip habe, nicht in innerem Zusammenhang mit der Metaphysik stehe.[1])

Jodls Urteil, daß Leibnizens Ethik keine Konsequenz seiner Metaphysik sei, würde wohl auch die Zustimmung Fouchers gefunden haben, bei dem es (siehe S. 1, Anm.) hieß: je nachdem er (Leibniz) Theologe, Monadologe usw. ist, wechselt der Gesichtspunkt und die Form mit ihm.

Solche Konsequenz würde anscheinend verlangen, daß auch in der Ethik, wie in der Monadologie, ein Einfluß eines Geschöpfs auf ein anderes nicht stattfände. Dem gegenüber ist aber wohl ein Bedenken am Platze, dem Simmel in seinen „Hauptproblemen der Philosophie" (2. A., S. 35 ff.) Ausdruck gegeben hat. Er bezeichnet es als „einen entscheidenden Zug der philosophischen ‚Wahrheit': daß eine Lehre innerhalb der philosophischen Sphäre, festgehalten in der Höhe ihrer Abstraktion, durchaus als zutreffende Wahrheit behauptet und empfunden werden kann, und dabei die Anwendung auf all die Einzelheiten, auf die sie sich als allgemeine Behauptung eigentlich beziehen soll, nicht verträgt. Gerade die tiefsten Gedanken der Philosophie, die doch für die Gesamtheit der Erscheinungen zu gelten beanspruchen und aus dieser Geltung ihre Tiefe zu gewinnen scheinen — gerade diese werden in dem Augenblick unzulänglich, dürftig, widerspruchsvoll, in dem ihre Leistung

[1]) Der Jodl'schen Begründung „sonst wäre solche Übereinstimmung mit Spinoza unmöglich" ist vielleicht nicht unbedingt beizupflichten; es ließe sich wohl denken, daß verschiedene Methoden zu dem gleichen Ergebnis führten (gleiche Wirkungen können auf verschiedenen Ursachen beruhen); doch bleibt die Bemerkung ein wertvoller Hinweis.

für die einzelnen Phänomene und Probleme geprüft wird.[1]) ... Wir haben in den philosophischen Ideen oft genug Allgemeinheiten, die aber nicht die Allgemeinheiten von Besonderem sind; sondern, aus ihrer Höhe zu diesem herabsteigend, verlieren sie die Giltigkeit, die wir ihnen zusprechen, solange sie in ihrer eigenen Sphäre verbleiben und an deren Kriterien, aber nicht an denen der singulären Erfahrbarkeit, gemessen werden." Nach diesen Ausführungen ist also eine Anschauung von dem Verhältnis der Leibnizschen Ethik zur Metaphysik unter Umständen zu korrigieren.

Steht nun die von Jodl in Bezug hierauf formulierte Überzeugung wenn auch nicht in ausgesprochenem, so doch anscheinend in einem sachlichen Gegensatze zu der Auffassung, daß „die ethischen Ideen bei Leibniz auf seiner Metaphysik und auf seinen theologischen Überzeugungen beruhen", so tritt ein Widerspruch deutlich in Erscheinung, wenn es bei Jodl in Hinblick auf die Leibnizsche Philosophie heißt: „Metaphysik und Theologie sind ein vom prinzipiell ethischen Standpunkt aus nebensächlicher Überbau der Ethik."

Was bedeutet „Überbau"? Man versteht darunter[2]) einmal den oberen, über den untern vorragenden Teil eines Gebäudes, dann aber auch einen Bau über etwas darunter Befindlichem. Hier aber soll (zwischen Ethik und Metaphysik bezw. Theologie) doch wohl mindestens Berührung bestehen, wenn auch kein durchgehender Zusammenhang, keine innere Verbindung. Ein Überbau ist ein dem Abschluß dienender Aufsatz, der für den Bestand des Gebäudes nicht notwendig ist. Leibniz' Metaphysik und Theologie erscheinen Jodl also nachträglich aufgesetzt, dienen etwa (nach seiner Ansicht) ästhetischen Bedürfnissen nach Vervollkommnung.

Gleichviel jedoch, ob Jodl den Ausdruck „Überbau" in der einen oder der anderen Bedeutung verstanden hat: gewiß ist, daß genügend Momente der damit verbundenen Vorstellung associiert und wirksam waren, um das vorliegende Wort an die Hand zu geben.

Was die sachliche Begründung dieser Bezeichnung angeht, so dienen einmal den Leibnizschen Abhandlungen metaphysisch-theo-

[1]) Übrigens versagt Leibniz selbst mehrmals nur „in metaphysischer Strenge" äußeren Einflüssen den Zutritt zu einer Monade, während er sie in freierer Betrachtung (Deutsche Schriften, hgg. v. Guhrauer, II 49) gelten läßt.

[2]) Nach Sanders, Deutsches Wörterbuch.

logische Ausführungen vielfach als Abschluß[1]), andererseits kommt die Überzeugung von der höheren Natur religiöser Wahrheiten auch in der Lokalisation zum Ausdruck, die gläubiger Sinn dem Gegenstande seiner Anbetung hat zu teil werden lassen.

Den Jodlschen Ausführungen liegt augenscheinlich eine wesentlich andere Auffassung zu Grunde als denen Gesches. Danach trägt die Ethik bei Leibniz ihr eigenes Prinzip in sich, ist sich selbst genug, in sich beschlossen und gefestigt und bedarf keiner Hilfswissenschaft zur Stützung. Nach Jodls Ansicht ist, wenn man der Ethik ein eigenes wirkendes Prinzip zusprechen darf, die den Bau (der Ethik), sozusagen, durchziehende Lebensbewegung bereits zum Abschluß gekommen, und Metaphysik und Theologie stehen nicht mehr in organischem Zusammenhange mit ihm.

Wenn daher Jodl für das Verhältnis der Metaphysik und Theologie zur Ethik andere als rein ethische Momente in Anspruch nahm, so mag man sich hierunter Zwecke der Vollständigkeit, Bedürfnisse der Weltanschauung vorstellen; dann wird es jedoch zur Aufgabe, die Stellung der Ethik in dem so ausgebauten Ganzen zu zeigen.

„Vom prinzipiell-ethischen Standpunkt" mag bei Leibniz der Metaphysik und Theologie keine weitere Bedeutung für die Ethik zukommen als Jodl ihr beimißt. Freilich ist das nicht der Standpunkt Leibnizens. Er geht über das Prinzipielle hinaus zum Realen. Leibniz selbst würde bestritten haben, daß die Ethik nicht auf der Religion zu beruhen habe; indessen sind seine moralphilosophischen Anschauungen, wie ausgeführt, in der Regel aus den Prinzipien der Ethik selbst entwickelt, und das Dasein Gottes ist erst notwendig, um die Realität des Sittengesetzes, die Möglichkeit seiner Verwirklichung und seine Herrschaft in der Welt, zu sichern.

[1]) In Leibnizens philosophischen Werken finden sich Abschnitte, so in den Nouveaux Essais Erörterungen der von Locke angeregten Probleme, welche von religiösen Nebenrücksichten völlig frei sind. Auch der Aufbau seiner Ethik erscheint, äußerlich betrachtet, nicht auf theologischer Grundlage erfolgt. Eine große Zahl Leibnizscher Aufsätze aber mündet in die Darlegung „ad maiorem Dei gloriam" aus (d. h.: die vorstehend erwiesenen Wahrheiten oder aufgestellten Forderungen dienen zur Verherrlichung Gottes). Eine Untersuchung dieses Punktes würde vermutlich zu Cassirers Formulierung gelangen: „Der Gottesbegriff bezeichnet bei Leibniz die Spitze der Moralphilosophie, nicht aber das Fundament, auf dem sie sich aufbaut." (Er ist ein Element in der Darstellung, aber nicht notwendig in der Bildung seiner Erkenntnisse.)

Es ist schließlich auch die Frage, wie weit der prinzipiell-ethische Standpunkt überhaupt Anrecht auf Durchführung hat.

Jedenfalls finden sich metaphysische und theologische Gedankengänge bei der Leibnizschen Sittenlehre, auch nach der Ansicht Jodls; welches ist nun aber ihre Bedeutung für diese Ethik?

In Beantwortung dieser Frage besteht zwischen Gesche und Jodl ein offenbarer Gegensatz. Der eine sieht Metaphysik und Theologie als die Grundlage der Leibnizschen Moralphilosophie an, bei dem andern sind sie sozusagen ein Aufsatz derselben. Jodls Auffassung ist selbständiger als die der Dissertation, unabhängiger von Leibniz. Gesche befindet sich mehr in Übereinstimmung mit des Autors eigenen Tendenzen als der Wiener Philosoph.

Dem Doktoranden kommt es offenbar nicht in den Sinn, daß Leibniz' Anschauungen über das Verhältnis von Ethik und Theologie durch seine eigene Philosophie Lügen gestraft sein könnten; doch ist dies augenscheinlich die Auffassung von Jodl, denn daß Leibniz selbst sich sehr unzweideutig über die Beziehungen der beiden Wissenschaften zu einander ausgesprochen hat, dürfte alsbald erkennbar werden und wird beispielsweise durch folgende Äußerungen illustriert: „Man kann sagen, daß es einen gewissen Grad von Sittlichkeit (bonne morale) unabhängig von der Gottheit gibt, daß aber die Berücksichtigung der Vorsehung Gottes und der Unsterblichkeit der Seele die Moral auf ihren höchsten Grad bringt und bewirkt, daß bei dem Weisen die moralischen Eigenschaften vollständig verwirklicht werden[1]) und das Ehrbare mit dem Nützlichen identifiziert wird, ohne daß es eine Ausnahme oder Ausflucht gibt."[2]) (Auf der gleichen Grundanschauung beruht wohl die S. 17, Anmerkung 2 wiedergegebene Behauptung.) Verwandt hiermit erscheint eine andere Stelle[3]): „Übrigens kann ein Atheist ein Ehrenmann, moralisch gesprochen, sein, sei es aus Temperament, sei es

[1]) Wie Leibniz sich das denkt, darüber s. M 17: „Wenn Gott nicht wäre, würden die Weisen zur Nächstenliebe nicht weiter genötigt werden, als es für sie von Nutzen sein würde, auch nicht zur Ehrenhaftigkeit, außer um ihrer Vervollkommnung willen, welche bei der Kürze dieses Lebens, wenn die Seele nicht unsterblich wäre, nicht recht in Rechnung gezogen werden könnte. Gott aber bewirkt durch sein Hinzutreten, daß jede ehrenhafte Handlung nützlich ist und jede häßliche schädlich, und wer des öffentlichen Wohles halber sich auch dem Tode und Martern aussetzen würde, der würde darum nicht für unsinnig gehalten werden."

[2]) Du V 44. [3]) Du V 484.

durch Gewohnheit, oder infolge eines glücklichen Vorurteils; aber er kann es nicht ganz durch ein festes Prinzip der rechten Vernunft sein, wofern er nicht den großen Punkt erreicht hat, ein Vergnügen in der Tugend und eine Häßlichkeit im Laster zu finden, die alle andern Vergnügungen oder Mißvergnügen dieses Lebens übertreffen, was recht selten und recht schwer scheint; obwohl es nicht ganz und gar unmöglich ist, daß eine glückliche Erziehung, ein angemessener Umgang, ein ebensolches Nachdenken und Handeln einen Menschen so weit führen können, aber man wird immer[1]) leichter mit der Frömmigkeit dahin gelangen." Vergleiche hierzu auch Seite 24 f. und Seite 16 17. — Hieraus ist Leibnizens Stellung zu der Frage nach der Möglichkeit einer Ethik ohne Religion zu entnehmen. Er tritt diesem Gedanken prinzipiell nicht gern näher. In den vorliegenden Äußerungen aber erkennt Leibniz jedenfalls die Existenz einer religionsfreien Sittlichkeit an. Im allgemeinen indessen wendet er sich gegen die esprits forts, und die Idee Gottes und der Unsterblichkeit der Seele dienen ihm zu Begründung der Aussicht auf Lohn und Strafe im Jenseits und damit einer ausgleichenden Gerechtigkeit in einer über dieses Leben hinausreichenden Welt.

Welche Bedeutung dieser Vorstellung für die Ethik Leibnizens zukommt, ist von Jodl ausgezeichnet in den Worten formuliert worden: „Es ist Leibniz eben so wenig in den Sinn gekommen, die Möglichkeit einer sittlichen Regelung des Lebens ohne den Glauben an eine individuelle Fortdauer im Jenseits zu leugnen, als auf die Wirkungen dieser Idee im sittlichen Leben zu verzichten. Sie war für ihn eben nicht bloß ein praktisches Bedürfnis, sondern auch eine theoretische Wahrheit."

Im einzelnen ist die Stellungnahme Leibnizens zu diesem Gegenstand ziemlich verschieden, je nach dem herrschenden Gesichtspunkt, dem Interesse, das die jeweilige Arbeit bestimmt. Unter den Abhandlungen, die das ethische Gebiet streifen, finden sich solche, die unbeeinflußt von religiösen Interessen ihr Thema erledigen, z. B. die „über die Freiheit" oder „von der Glückseligkeit" (E 76 und 78. — G VII, 1. Abt., VI H und E).[2] In dem letztgenannten Aufsatz können die theologisch tradierten Bestandteile als ein accedens angesehen werden (etwas, das zu der immanenten Ethik nur hin-

[1]) tous les jours (allemal).

[2]) Hierher gehört auch Abhandlung III aus Mollats Ausgabe, von der weiter unten zu sprechen sein wird.

zutritt). Doch auch in der Abhandlung de libertate (E 76) geht die Betrachtung von weltlichen Verhältnissen aus. Einzelnes theologisches Gut darin erscheint als eingesprengt: als nicht in vollem Zusammenhange mit den vorangehenden oder folgenden Ausführungen stehend.

Solche Umstände sprechen dafür, daß die Ethik bei Leibniz nicht als an die Theologie gebunden anzusehen ist. Zunächst müssen wir uns zum Bewußtsein bringen, daß das tatsächliche Verhältnis der beiden Wissenschafts- und Interessengebiete in der Philosophie Leibnizens weder zu seinen Wünschen noch zu seiner Meinung[1]) über dieses Verhältnis stimmt: Er wünscht die Philosophie religiös, wie er mehrfach sagt, bewahrt aber im Philosophieren die Eigengesetzlichkeit der Wissenschaft. Er subsumiert beispielsweise in E 77 (G VII, 1. Abt., VI B) Theologisches unter „Ethische Definitionen", spricht auch anderwärts seine Überzeugung von dem Zusammenhang, der Zusammengehörigkeit von Sittlichkeit und Religiosität aus.[2]) So aufrichtig und angelegentlich er sich indessen auch bemüht hat, diese Verbindung zu stiften, so ist seine Frömmigkeit doch wohl nicht innig und innerlich genug, als daß er etwa alles Weltliche oder auch nur alles Ethische als religiös erlebte. (So heißt es in einer Untersuchung zur Bestimmung des Begriffs „rechtmäßig"[3]): „Aber dann wird es nicht recht sein, eigenen Schaden lieber als fremden vermieden (sehen) zu wollen. — Aber so wäre es unrecht, im Falle eines Konflikts lieber einen andern als sich selbst zu Grunde gehen lassen zu wollen." Diese Einwände zeigen einen anderen Standpunkt als den religiös-christlichen „widerstrebe nicht dem Übel" [Matth. V 39].) Die Verstandesmäßigkeit seiner Religiosität ist öfter betont worden; in ihren Grundzügen macht diese in der Tat keinen originellen Eindruck, nur freilich der Ausbau mit den Mitteln großer Übersicht und Weltkenntnis ist ungewöhnlich und in gleicher Art zuvor wohl nicht geleistet. — In der angezogenen Schrift geht Leibniz von weltlichen Beziehungen aus und bestimmt zunächst die Gerechtigkeit als die brüderliche Liebe des Weisen. Unvermittelt erscheint der „Grund-

[1]) Über diese S. 22.

[2]) Den psychologischen Ort solcher Anschauungen zu bestimmen, ist ein Unternehmen, dessen Ergebnis freilich immer verschieden bewertet werden wird und nicht zwingend zu beweisen ist.

[3]) M III, S. 25.

satz": „Die Welt wird von einem allweisen und allmächtigen Herrscher regiert, den wir Gott nennen", woraus dann eine Anzahl von „Folgesätzen" über Gott und das rechte Verhältnis des Menschen zu ihm abgeleitet werden. Dem Satz „wer[1]) Gott liebt, liebt alle" folgt selbständig die Definition „wer[2]) weise ist, liebt alle." Die Weisheit ist nicht an die Liebe zu Gott oder eine andere theologische Bestimmung gebunden, sondern hat ihre selbstständige, ursprüngliche Herkunft, wenn auch Leibniz sie, ohne ihr Gewalt anzutun, gern in Beziehung zu der religiösen Gesinnung, wie schon aus obiger Aneinanderreihung ersichtlich, setzt. Das Prädikat „weise" macht er, wie gesagt, nicht von einem Verhältnis zu Gott etwa abhängig; doch decken sich im allgemeinen die religiöser Denkweise entstammenden Definitionen mit den von profanem Ausgangspunkt gewonnenen Bestimmungen.[3]) „Jeder Weise ist ‚ein Freund Gottes'"[4]), heißt es weiter: infolge seiner Weisheit ist der Weise Gott lieb; es wird nicht verlangt, daß er Gott liebe, wohl auch ohne solches Verhältnis ist die Weisheit möglich[5]), wenn tatsächlich nach Leibnizens Wunsch diese auch die Liebe Gottes stets zur Folge haben wird. Die Weisheit fließt also aus ihren eigenen Quellen und bleibt als souveräne Bestimmung bestehen; höchstens zu sekundären Konsequenzen bedarf sie etwa der Beziehung auf Gott.

Bemerkenswert ist vielleicht, daß dem Theisten Thilo[6]) die Ethik bei Leibniz nicht genügend an der Religion orientiert erscheint; er findet bei Leibniz nur eine psychologische Ableitung des Sittlichen.

Leibniz erkennt der Ethik nicht eine Allgenugsamkeit zu;[7]) die moralphilosophische Betrachtungsweise wird durch die religiöse erst vervollständigt. Letztere ist nach Feuerbach anthropocentrisch, und diesen (ihm zunächst liegenden) Standpunkt gibt Leibniz nicht leicht auf, besonders in den von populären Tendenzen getragenen Schriften nicht. Die überlieferte Religion ist er nicht zu vernachlässigen ge-

[1]) qui. [2]) quisquis.

[3]) Vgl. auch S. 17 hinsichtlich einer ähnlichen Übereinstimmung in bezug auf den Weisen.

[4]) Deo amicus est; die in einfachen Anführungsstrichen stehende Übersetzung stammt von Leibniz. s. G VII 76.

[5]) Leibniz zieht daraus freilich nicht eine ausdrückliche Folgerung zu gunsten einer Einschränkung des theologischen Prinzips.

[6]) s. das Literaturverzeichnis. [7]) vgl. S. 21.

neigt. Die Forderungen, die sich aus der ethischen Betrachtung ergeben, gewinnen bei Leibniz erst in dem Gottesreich Sicherung, ja Wirklichkeit: die Vorschrift des honeste vivere, die wohl die Aufgabe einschließt, von seinen Kräften den besten Gebrauch zu machen und sie nicht zu vergeuden (ne nostro corpore aut nostris rebus abutamur), rückt unter den Gesichtspunkt der Verantwortlichkeit Gott gegenüber und erhält alsdann auch die inhaltliche Bestimmung einer Verpflichtung gegenüber der Gemeinschaft; letzteres ist der Form nach nur eine Erweiterung der sozialen Ethik mit Hilfe der Idee des Gottesreiches und fällt als solche noch in den Rahmen der von der aequitas[1]) gestellten Anforderungen; das Innewerden der Rechenschaft jedoch, die der Mensch Gott schuldig ist, bringt ein neues Moment in sein Pflichtbewußtsein und muß in diesem neuen, anderen Gefühl von Mensch zu Gott als eine Ergänzung der bisherigen Ethik oder auch als ein fremdartiges Element erscheinen, das mit dieser nicht ohne weiteres zu vereinbaren ist. —

Der Eingang dieser Arbeit hatte sich hauptsächlich mit der „Theodicee" und verwandten Schriften beschäftigt. Nun treten ethische Gedankengänge bei Leibniz aber auch in anderem Zusammenhange auf. Wie das Zeitalter in der natürlichen Religion den Versuch machte, von sich, von reinem Menschentum aus selbständig ein Verhältnis zu Gott zu finden, unabhängig von hergebrachten theologischen Anleitungen, bildete sich auch der Gedanke aus, unabhängig von bestimmten, positiven gesetzlichen Formen die Idee des Rechtes ermitteln zu können. Leibniz, der Jurisprudenz schon früh vertraut, hielt, wie er mehrfach entwickelt, eine Begründung des Naturrechts für ein Desiderat der Zeit, und seine hierauf bezüglichen Bemühungen haben die Bestimmung des Wesens der Gerechtigkeit zum Mittelpunkte; die Untersuchung verbleibt dabei nicht im rein Juristischen, sondern führt zu Untersuchungen durchaus ethischer Natur.

Einen wertvollen Beitrag zur Kenntnis der hierhergehörigen Leibnizschen Ansichten hat Mollat geliefert, indem er eine Anzahl rechtsphilosophischer Entwürfe des Denkers veröffentlicht hat[2]). Inhaltlich schließen sich diese Stücke am ehesten an die berühmte und von Leibniz selbst viel citierte Vorrede zum Codex iuris gentium diplomaticus (Du IV C 294, E Nr. 32, G III 386) und einige

[1]) vgl. S. 28.

[2]) Zum Text dieser Ausgabe gibt der Anhang eine Anzahl Berichtigungen.

andere bei Dutens abgedruckte Arbeiten, wie z. B. die Observationes de principio iuris (vgl. Mollat S. VI), an. Die Metaphysik spielt in ihnen naturgemäß eine sehr geringe Rolle. Wohl aber lassen sich an ihnen Studien über das Verhältnis religiöser Momente zur Idee des Sittlichen bei Leibniz machen.

Freilich sind diese Abhandlungen in ihrem Werte und in ihrem Charakter recht ungleich. Es finden sich darunter populäre Einführungen in die Rechtswissenschaft, mit reichlichen Hinweisen auf die Gottgefälligkeit rechtlichen Handelns durchsetzt. In anderen Arbeiten wieder ist der größere Teil Betrachtungen über die rechte Art, Gottes Willen zu erfüllen, gewidmet, geht also sozusagen ins Theologische hinüber. Eine längere Untersuchung zur Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit zeigt sich hinwiederum völlig frei von religiösen Gedankengängen und steht der Frage nach der Existenz Gottes indifferent gegenüber.

Die Ausführungen Leibnizens in diesen Arbeiten betonen nachdrücklich das soziale Moment. Das größtmögliche Glück der Allgemeinheit zu suchen, seine Kräfte zum Wohle der Gesamtheit zu betätigen, das erscheint als Aufgabe des „gerechten" Mannes, der durch solches Wirken zugleich zum Ruhme Gottes beiträgt.[1]) Eine derartige Harmonisierung und Gleichsetzung der verschiedenen wünschenswerten Verhaltungsweisen ist uns schon oben[2]) begegnet; die Möglichkeit eines Konflikts und die Aufgabe der Entscheidung in solchem Fall faßt Leibniz nicht ins Auge. Die Schriften, denen die in der Anmerkung genannten Stellen entnommen sind, tragen

[1]) „Die Sorge für das allgemeine Wohl oder, was auf dasselbe herauskommt, für die Herrlichkeit Gottes" (M 8). — „was wird denen zuteil werden, welche etwas Großes in menschlichen Dingen zur Herrlichkeit Gottes und zum allgemeinen Wohl getan haben!" (M 16)

[2]) S. 25 (wer Gott liebt, liebt alle), S. 18. Vgl. auch M 63: „Das, was macht, daß man Gott liebt, macht, daß man glücklich und tugendhaft zugleich ist", G I 73 4: „Wahrhaft lieben, oder weise sein, und Gott über alles lieben, das ist alle lieben, das ist gerecht sein, ist dasselbe", E 149 b: „Jeder soll von der Vollkommenheit des Universums einen Teil und an eigener Glückseligkeit nach Maßgabe der eigenen Tugend und seiner Gesinnung gegen das gemeine Beste erhalten, wodurch eben das erfüllt wird, was wir die Nächstenliebe und die Liebe zu Gott nennen, die (nach dem Urteil weiser Theologen) zugleich der Inbegriff der christlichen Religion ist" oder G III 302: „Man kann nicht besser an seinem eigenen Glücke arbeiten, als wenn man zum größten Wohl im allgemeinen arbeitet, was auf dasselbe mit der Herrlichkeit Gottes hinauskommt, d. h. (das), was die Grundgesetze eines Staates angeht".

freilich zum Teil weniger den Charakter wissenschaftlicher Untersuchung als den lehrhafter Unterweisung in Verbindung mit einem Streben nach erzieherischer Einwirkung, ja, gelegentlich wird der Vortrag auch moralisierend oder gar (wenn sich das von wissenschaftlicher, nüchterner Darlegung noch mehr entfernt) erbaulich.

Die in diesen Arbeiten entwickelten Anschauungen haben bereits frühzeitig, in Leibnizens 21. Lebensjahre, eine Formulierung erfahren. Sie gruppieren sich zum großen Teil um die Bestimmung des Begriffs der Gerechtigkeit oder um den Aufbau des Naturrechts, der in drei Stufen erfolgt, dem bloßen oder strengen Recht, der Billigkeit und der Frömmigkeit [1]).

Von der Betonung des sozialen Momentes in den Leibnizschen Abhandlungen zum Naturrecht ist bereits gesprochen worden. Diese Tendenz liegt in der Natur des Gegenstandes: Rechtsvorschriften machen sich erst in einer menschlichen Gemeinschaft notwendig, wo sie deren Beziehungen zu regeln haben. So schreibt bei Leibniz die unterste Stufe des Naturrechts, das strenge Recht, vor, niemanden zu verletzen, und bringt damit die Forderung der „austauschenden" [2]) Gerechtigkeit zum Ausdruck; die zweite Stufe, die Billigkeit, gebietet in der „verteilenden (distributiven)" Gerechtigkeit, jedem das Seine zuteil werden zu lassen. Auf die Ausgestaltung, die Leibniz diesem Schema des römischen Juristen Ulpian gegeben hat, kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Es sollte hier nur die Grundlage bezeichnet werden, auf der sich als dritte Stufe des Naturrechts dann die Frömmigkeit erhebt. (Wie Leibniz diese versteht, dafür sollen noch einige Beispiele gegeben werden.)

Gegenstand der aequitas — das ius merum fällt nicht in den Rahmen unserer Betrachtung — sind die Forderungen der Gerechtigkeit im Gemeinschaftsleben. Doch hat die soziale Ethik ihre Schranken. „Das Wohl des Einzelnen [3]) würde sich in gewissen Fällen nicht dabei finden. Gott und die Unsterblichkeit würden nicht in Rechnung kommen" (M 63). „Durch die Frömmigkeit, d. h. durch das, was man Gott schuldig ist, werden die Verpflichtungen der Billigkeit und der Nächstenliebe vervoll-

[1]) pietas: „das, was man Gott schuldig ist" (M 68/9).

[2]) So darf man commutativa mit v. Kirchmann wohl eher wiedergeben als durch die Zellersche Übersetzung „ausgleichende".

[3]) le bien particulier.

kommnet“ (M 68/9). Nähere inhaltliche Bestimmung bieten die Sätze „das ius pietatis gibt uns auf, alle unsere Handlungen der moralischen Würde gemäß einzurichten, auch wenn sie nicht auf die Gesellschaft von Einfluß zu sein scheinen, weil wir ... Gemeinschaft mit Gott haben“ (M 13) oder „das ius pietatis ergänzt nicht nur die Vorschriften der Gesellschaft und umfaßt das alles, was auf die menschliche Gesellschaft nicht Bezug zu haben scheint, sondern verheißt auch eine Glückseligkeit[1]), welche die Menschen durch gegenseitige Hilfe sich nicht geben können“ (M 16).

Das Prinzip dieser Form der Sittlichkeit lautet in verschiedenen Fassungen honeste oder pie vivere. Über das Verhältnis dieser beiden Begriffe zu einander geben (vgl. auch das obige Citat von M 13) folgende Sätze der Methodus nova discendae docendaeque iurisprudentiae vom Jahre 1667 Aufschluß, welche zugleich als durchgehende Grundzüge seiner diesbezüglichen Anschauungen gelten können: „Pietas, die Frömmigkeit, ist die dritte Stufe des Naturrechts und verleiht den übrigen Vollkommenheit und Wirksamkeit. Auf dieser Grundlage“ (der Anerkennung der göttlichen Allmacht und Weisheit) „darf man nicht einmal sich selbst mißbrauchen, weil wir selbst Gottes sind. Daraus erwächst die bekannte Vorschrift: Honeste, ehrenhaft, leben. Und da es dem strengen Rechte und der Billigkeit an einem physischen Bande fehlt, bewirkt das Hinzutreten Gottes, daß jede ehrenhafte Handlung nützlich und jede häßliche schädlich ist.[2])“ Auf religiöser Basis also erwächst die Verpflichtung, den Forderungen der Sittlichkeit gerecht zu werden. Ihren Abschluß findet diese erst in dem Begriffe des Weltregenten, welcher die Übereinstimmung von Ideal und Leben zu gewährleisten imstande ist.

So spielt auch in diesen Schriften die Gottesvorstellung und die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele die (schon oben bezeichnete) Rolle, die Erfüllung der Gebote der Moral zu sichern. Mehrfach findet sich hierbei eine sittliche Vorschrift auf doppelte Weise begründet: einmal unter Berufung auf die Rechtlichkeit solches Verhaltens, ein zweites Mal durch den Hinweis auf den Vorteil, den es bietet, oder den Schaden, der aus gegenteiligem Handeln

[1]) Das ist freilich an dieser Stelle nicht die, welche unmittelbar aus der Liebe zu Gott entspringt, welche Leibniz indessen auch gelegentlich preist, sondern die, welche den Frommen im Jenseits erwartet.

[2]) omne honestum utile, & omne turpe damnosum.

entspringt. Um ein Beispiel von solcher Darstellung zu geben, sei eine Wendung aus dem Eingang des „Initium institutionum iuris perpetui“ (M 1) herausgehoben: Nach der Erklärung, daß die Gerechtigkeit in dem Eifer für die allgemeine Wohlfahrt bestehe, heißt es dort: Da Gott allmächtig, allweise und allgütig ist, so „folgt, daß, je mehr einer allen wohl will, er um so mehr für sich unter dem Herrn sorgt; denn dieser läßt, da er alles aufs vollkommenste regiert, nichts unvergolten[1]) vorübergehen, so daß man nun auch nicht sich und das Seinige mißbrauchen darf, da wir, was wir auch sein mögen, Gottes sind.“ Derartige Motivationen trüben die Reinheit der ethischen Denkweise. Sie dürfen nicht beiseite geschoben werden, denn wenn sie auch nicht ständige Begleiterscheinungen der Leibnizschen Moralphilosophie bilden, so haften sie ihr doch vielfach und in charakteristischer Weise an.

Angesichts der Neigung, utilitaristischen Erwägungen solchen Spielraum einzuräumen, muß eine entschiedene Absage an eine derartige Betrachtungsweise um so auffallender berühren. An einer wohl weniger bekannten Stelle[2]) heißt es: (Sonst wird folgen, daß man mit Recht einen Unglücklichen im Verderben, dem man ihn fast ohne Schwierigkeit entreißen kann, im Stiche lassen darf,) „wenn es gewiß ist, daß eine Belohnung der Hilfeleistung nicht stattfinden wird. Das jedoch verfluchen[3]) alle, auch die, welche nicht mit einem zukünftigen Leben rechnen, als verbrecherisch. — Um davon zu schweigen, daß die Denkungsart aller Guten diese gedungene Art der Gerechtigkeit von sich weist. Und was werden wir von Gott sagen; ist es nicht unwürdig, ihn als Mittel und Werkzeug anzusehen?“ Hier protestiert Leibniz selbst gegen die Rolle, die von einer niederen Religiosität Gott als Mittel zur Wiedervergeltung irdischen Tuns zugewiesen wird. Befremdlich muß es erscheinen, daß bei einer so geläuterten Auffassung über die berechtigten Motive für ein soziales Handeln ein ständiger Hinweis auf Lohn und Strafe im Jenseits statthaben kann.

Gelegentlich äußert Leibniz, wenn Gott nicht wäre, würde die Gerechtigkeit des Guten oft in der Gesinnung stecken bleiben, im

---

[1]) Das hier von Leibniz gebrauchte „impensatum“ ist eine eigene Bildung zu penso. Das Lexikon (Georges, Forcellini, Du Cange) kennt das Wort in dieser Bedeutung nicht.

[2]) M 28. [3]) exsecrari; frz. exécrer auch „verabscheuen“.

Tun jedoch bisweilen den Schlechten nachzuahmen sein[1]) (M 39). Der Gedanke scheint ihm nicht nahe zu treten, daß der Gute mit solchem Verhalten, ja, vielleicht schon mit der Möglichkeit eines solchen, den Charakter des Guten verlieren würde. Leibniz entwickelt nicht die Forderungen der Sittlichkeit, denen der Gute nun unbedingt zu entsprechen hat, ja, spricht überhaupt kaum von Pflichten (am wenigsten von solchen gegen sich), sondern bemüht sich, die menschliche Glückseligkeit als in Einklang mit den Geboten der Ethik stehend zu erweisen — ähnlich in der Religion auf Grund der Überzeugung, „daß man niemand zu etwas überreden kann, wenn man die Gründe nicht im Wohl des Hörers sucht" (S. 14, Anm. 2). Daß Leibniz die Religion durch die Vernunft, die Sittlichkeit durch Rücksicht auf den Nutzen zu stützen sucht, spricht für die Unzulänglichkeit seiner Religiosität, seiner Ethik.[2])

Auf die Ungleichheit dieser Leibnizschen Abhandlungen, quantitativ wie qualitativ, ist oben hingewiesen worden. Die Autonomie des Sittlichen ist bei ihm nicht voll zur Entfaltung gekommen. So erklärt er das Gewissen einmal als „die Furcht vor der Strafe eines Richters, den man nicht betrügen und dem man nicht entfliehen kann, [und] die Vorstellung von dem, die auch den Einfältigsten mit dem Anblick dieses Weltalls eingeprägt ist, auch die Ruchlosesten, wie sehr sie es auch wollen mögen, nicht abschütteln können" (M 27).

Verschieden von Leibnizens gewöhnlichen ethischen Argumentationen, die sich um die Idee von Lohn und Strafe drehen, sind seine höchsten, reifsten Anschauungen, von denen S. 16 eine Probe gegeben worden ist. Aus einer anderen Abhandlung (M V b[3]) sei folgende zusammenhängende Stelle angeführt: „Aber der, dessen Gerechtigkeit einer solchen Versuchung standhält, kann [für seine Handlungsweise] kein Motiv haben als das seiner Neigung, die er durch Geburt oder durch Übung erworben und durch die Vernunft geregelt hat, und die ihn so viel Vergnügen an der Übung der Gerechtigkeit und so viel Häßlichkeit an ungerechten Handlungen finden läßt, daß ein anderes Vergnügen oder Mißvergnügen weichen muß.

[1]) Hierher gehört auch S. 22, Anm. 1.

[2]) So für die Religion Diedhoff, Leibniz Stellung zur Offenbarung, Rektoratsrede, Rostock 1888.

[3]) Über die Zerlegung der Abhandlung V in a und b s. den Anhang!

„Man kann sagen, daß diese geistige Heiterkeit, welche das größte Vergnügen in der Tugend und das größte Übel im Laster fände, d. h. in der Vollkommenheit oder Unvollkommenheit des Willens, das größte Gut sein würde, dessen der Mensch hinieden fähig ist, selbst wenn es über dieses Leben hinaus nichts zu erwarten gäbe. Denn was kann man dieser inneren Harmonie vorziehen, dieser beständigen Freude am Reinsten und Größten, deren man immer Herr ist und deren man nicht überdrüssig werden kann? Aber man muß auch zugeben, daß es schwer ist, zu dieser Geistesverfassung zu gelangen, daß die Zahl derer, die sie erlangt haben, klein ist, und daß die meisten Menschen unempfindlich für dieses Motiv sind, so groß und so schön es ist.

„Die Güte des Schöpfers der Dinge hat daher durch ein Motiv dafür Rat geschafft, das mehr allen Menschen erreichbar ist, nämlich indem er sich dem menschlichen Geschlecht zu erkennen gab" („durch das ewige Licht der Vernunft, das er uns gegeben . . ."). — Vgl. aus dieser Schrift auch die S. 50 textkritisch behandelte Stelle.

Als letztes Beispiel sei noch ein Absatz der Monita ad Puffendorfii principia[1]) citiert. „So viel fehlt, daß, wer nicht aus Hoffnung oder Furcht vor einem Höheren, sondern aus Neigung des Geistes recht handelt, nicht gerecht handle, daß der durch eine sozusagen menschliche Nachahmung der göttlichen Gerechtigkeit am allermeisten gerecht handelt. Denn wer aus Liebe zu Gott oder zu dem Nächsten Gutes tut, findet an der rechten Tat selbst Vergnügen (das nämlich ist die Natur der Liebe) und bedarf keines andern Ansporns oder hat das Geheiß eines Höheren nötig: und von so einem ist gesagt, für den Gerechten sei das Gesetz nicht aufgestellt. So weit verstößt es gegen die Vernunft, daß allein das Gesetz oder der Zwang das Rechtmäßige erzeuge: obwohl zuzugeben ist, daß die, deren Geist bis zu solcher Vollkommenheit nicht gelangt, nur durch Hoffnung und Furcht gebunden werden und in der Erwartung der göttlichen Strafe vor allem, der man auch durch den Tod nicht entfliehen kann, eine volle und für alle gültige Notwendigkeit, Recht und Billigkeit zu beobachten, gefunden werden kann." — Die Höhe dieser Betrachtungsweise ist freilich nicht das Niveau, auf dem sich das Leibnizsche Denken in der Regel bewegt.

[1]) Du IV C 275 f.

Wenn wir nach Vorstehendem ein Urteil über die Streitfrage abgeben sollen, die den Ausgangspunkt unserer Betrachtungen bildete, das Problem, welches in Wahrheit das Verhältnis der Leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie sei, so haben wir uns mehrere Momente zu vergegenwärtigen. Die weltliche Metaphysik des Philosophen, die sich in der Monadologie charakteristisch zusammenfaßt, ist hier außer Ansatz geblieben. Ihre Beziehungen zu der Leibnizschen Ethik tragen nicht das Gepräge eines Zusammenhanges von innerer Notwendigkeit; die Erledigung der Frage, wie weit die Leibnizschen Ideen vom Wesen des Sittlichen dieser Weltkonzeption (der Monadologie) sich eingliedern lassen, würde eine Untersuchung beanspruchen, die über den Rahmen dieser Betrachtung hinausführt. Bezüglich der „theologischen" Metaphysik haben wir feststellen können, daß religiöse Interessen den Ausgangspunkt für Leibniz' Erwägungen bildeten und in diesem Sinne (vgl. S. 9) die Grundlage für seine Beschäftigung mit den ethischen Problemen abgaben, ohne jedoch die Unabhängigkeit und innere Selbständigkeit derselben zu beeinträchtigen oder eine Notwendigkeit ihrer Herleitung aus Prinzipien religiöser Weltanschauung zu begründen. Zum zweiten zeigten die meisten der Leibnizschen Aufsätze ethischen Inhalts wie eine große Zahl seiner wissenschaftlichen Arbeiten überhaupt das Bestreben, abschließend das Ergebnis der Untersuchung mit den Elementen der Überzeugung in Einklang zu setzen, die von der religiösen Betrachtung und Überlieferung her gegeben wird. Dieser „Überbau" entbehrt freilich in den Leibnizschen Darstellungen seiner moralphilosophischen Anschauungen, und vornehmlich in den reifsten von ihnen,[1]) nicht der Verbindung mit dem gesamten Aufbau; er erweist sich vielmehr als Schlußstein, der nicht nur der äußeren Vollendung dient, sondern ein vollwertiges Stück des Ganzen bildet, das ungeachtet der Selbstständigkeit der übrigen Teile des Baues ihm doch erst die volle Höhe und die von Leibniz als notwendig erachtete Festigung gibt. Die Forderung eines solchen Zusammenhaltes selbst entsteht, wenn nach Feststellung der Gesetze des Sittlichen in eindringender Versenkung der Blick wiederum der Realität der Welt sich öffnet und der Philosoph den in ihr vorhandenen Verhältnissen Rechnung zu tragen sucht.

[1]) Eine Begründung der Bewertung der verschiedentlichen Äußerungen des Philosophen würde zu weit führen.

So läßt Leibnizens Fähigkeit, verschiedenen Seiten der Wirklichkeit gerecht zu werden, eine Unterordnung seiner geistigen Arbeit unter Einen Gesichtspunkt undurchführbar erscheinen, und ein Versuch, die in dieser Philosophie vorliegenden Momente zu verstehen und voll zu würdigen, führt schließlich wieder auf die Persönlichkeit des Denkers zurück.

Die Beziehungen der Ethik Leibniz' zu benachbarten Gebieten, von denen hier die Theologie, die Metaphysik und die Jurisprudenz als die wichtigsten erscheinen, ruhen auf historischer Grundlage. In der religiösen Betrachtung liegt, wie oben ausgeführt wurde, eine ethische Wertung, und die Theologie, die eine Theorie der Religion sozusagen bieten will, hat auch dem sittlichen Leben darin einen Platz anzuweisen. Die Philosophie des Mittelalters ist von einem engen Zusammenhange von Theologie und Metaphysik durchzogen, der seine Vorbildung (praeformatio) bereits in Platos Lehre erfahren hat; die Scholastik ist ja das Bestreben, die geoffenbarte Wahrheit mit den von Aristoteles überlieferten Mitteln des Denkens in Verbindung zu setzen, und hat Theologie und Metaphysik in innigste Beziehung gebracht. Der Zusammenhang zwischen Ethik und Metaphysik dürfte nicht so unmittelbarer Natur sein; die enge Nachbarschaft aber, in der diese beiden Begriffe bei Leibniz auftreten, legen die Annahme nahe, daß es sich hier um eine feststehende Verbindung handle, in der die beiden Wissenschaften im Lehrsystem der Scholastik oder des späteren Unterrichts an den Universitäten standen; auch hier weist Leibniz selbst auf Plato zurück. Die Grundlagen endlich für die engen Beziehungen, in denen Moral- und Rechtswissenschaft bei Leibniz auftreten, scheinen im römischen Recht zu liegen, von dem die Hälfte etwa, nach Leibnizens Äußerung, in dem Naturrecht besteht, das bei ihm selten von Ethik getrennt, gelegentlich auch mit ihr identificiert wird. Vom Naturrecht findet wiederum ein Aufstieg zur (natürlichen) Theologie — wie wir gesehen haben, auch nach römischem Vorgang — statt.

Einige formale Änderungen, die sich in der Entwicklung der Leibnizschen Ethik vollziehen, scheinen die folgenden zu sein: An dem jugendlichen Gelehrten fällt die Belesenheit auf. Er spielt mit Verbindung verschiedener Standpunkte und identificiert solche geschickt. Er neigt zur Polemik oder liebt wenigstens Entschiedenheit

des Ausdrucks. — Ein gewisser Positivismus scheint seiner Philosophie eigentümlich: auf seine theologischen Neigungen positiven Charakters (z. B. die Berücksichtigung der christlichen Dogmatik) hat Jodl hingewiesen. „Leibniz", bemerkt dieser Gelehrte, „hat mehr historischen Sinn als Locke, aber auch weniger Unbefangenheit." Gegenüber der Humanisierung der Aufklärung (wie sie sich etwa in dem Satze „nehmt die Gottheit auf in euren Willen, und sie steigt von ihrem Weltenthron" ausspricht,) zeigt sich eine auffallende Starrheit in einer weitgehenden Bindung an die Tradition für gewöhnlich, in einem besonderen Radikalismus gelegentlich. — Allmählich vollzieht sich eine Belebung und Ausfüllung der Formen, die das Gerüst seiner Anschauungen bilden, erfolgt eine Milderung, eine Lösung der Starrheit der überlieferten Begriffe. Das Gewebe seiner Gedanken verdichtet sich immer mehr. (Auch S. 3 haben wir diesen Prozeß in seinem allgemeinen Verlaufe zu charakterisieren versucht.)

Inhaltlich zeigt sich in Leibnizens Anschauungen eine bemerkenswerte Gleichförmigkeit, wie sie beispielsweise in seiner Stellung den Freigeistern gegenüber zu Tage tritt. Wesentliche Änderungen sind kaum erfolgt, abgesehen vielleicht von der oben (S. 14) bezeichneten radikalen Periode der Sympathie mit Hobbesschen Ideen.

Im allgemeinen gilt für den Versuch einer historischen Darstellung der Leibnizschen Philosophie wohl die Bemerkung von Thönes[1]): „Es ist nicht so, daß etwa in jeder späteren Schrift die Konsequenzen schärfer gezogen würden. Vielmehr zeigt sich die Eigentümlichkeit des Leibnizschen Charakters darin, daß je nach dem Gesichtspunkte, den er im Auge hat, je nach der Person, mit der er korrespondiert, seine speziellen Gedanken mehr oder weniger deutlich hervortreten."

Sehen wir die Definitionen an, in denen das Verhältnis der verschiedenen hier in Betracht kommenden Wissenschaften zu einander zum Ausdruck gebracht wird, so finden wir im Jahre 1666 die Äußerung: „Die Theologie ist gleichsam eine Art von Rechtswissenschaft, vom Staatsrecht nämlich in der Staatsgewalt (respublica) Gottes über die Menschen." Es handelt sich hier anscheinend um die Herstellung einer Beziehung zwischen den beiden Fakultäten, um eine geistreiche Vergleichung zum wenigsten; sie ist indessen recht äußerlicher Natur und arbeitet anscheinend mit überkommenen positiven Begriffen; das Staatsrecht, ein Teil (wenn wir nicht

[1]) S. 18/19 ihrer Dissertation.

falsch unterrichtet sind) des positiven Rechts, tritt sonst nicht bei Leibniz als Seitenstück oder in Beziehung zur Theologie auf, sondern nur das Naturrecht.

Im Jahre 1669 schreibt Leibniz an J. Thomasius: „Die Theologie oder Metaphysik handelt von dem Bewirker (Efficiens) der Dinge, nämlich dem Geiste (mens); die Moralphilosophie (oder auch praktische oder bürgerliche Philosophie — denn, wie ich von Dir gelernt habe, ist das ein und dieselbe Wissenschaft —) handelt von dem Zweck (finis) der Dinge, nämlich dem Guten."

Der Ausdruck „die Theologie oder Metaphysik" findet sich in dieser Form noch einmal, in Leibnizens Todesjahr (1716); aber der Inhalt dieser Wissenschaften wird da anders bestimmt. Der Geist, sei es nun der göttliche oder der menschliche, als Erzeuger oder Entstehungsgrund (causa efficiens) der Dinge wird als solcher späterhin nicht als Gegenstand der Theologie oder der Metaphysik angesehen (doch vgl. S. 37, Abs. 2). Den Gegenstand der natürlichen Theologie (um die es sich dabei handelt) bilden nachher vielmehr vorzugsweise die Existenz Gottes und die Unsterblichkeit der Seele, den der Metaphysik die Prinzipien der Welt, des Seins und Geschehens. Die Leibniz von Thomasius übermittelte Gleichsetzung von Moralphilosophie und praktischer oder bürgerlicher Philosophie weist historisch auf das Altertum zurück. Während das Wort „ethisch" von Aristoteles stammt,[1]) hat Cicero hierfür die Übersetzung moralis, und bei Seneca findet sich zuerst der hier gebrauchte Ausdruck philosophia moralis. Die Bezeichnung „praktische Philosophie" stammt ebenfalls aus dem platonisch-aristotelischen Gedankenkreise; zu ihr gehörte im Altertum auch die Staatslehre und die Ökonomik, so daß sich der Ausdruck „bürgerliche Philosophie" wohl verstehen läßt; er läßt erkennen, daß die Moralphilosophie in der hier vorschwebenden Auffassung einen wesentlich sozialen Charakter hat. Dieser Gesichtspunkt beherrscht auch die zu Anfang der siebziger Jahre entstandenen Entwürfe in der Mollatschen Sammlung, wie auf S. 27 ausgeführt ist. Eine solche Stellung zur Ethik tritt bei Leibniz mehrfach im Anschluß an Aristoteles hervor, insbesondere scheint aber das römische Naturrecht eine derartige Fassung der Sittlichkeit zu begünstigen. Auch die Bezeichnung des Guten als Zweck der Dinge wäre nach Leibniz eine Mischung von stoischen und peripatetischen Elementen. In

[1]) Diese historischen Angaben nach Külpe, Einl. in die Philosophie.

Leibniz' späterer Philosophie wird die Erkenntnis der Zweckursachen (causae finales) der Metaphysik, die Lehre von den Entstehungsgründen (causae efficientes) der Physik zugewiesen.

Auch in einem Briefe an den Herzog von Hannover aus dem Jahre 1672 oder 1673 wird die Moralphilosophie mit der Jurisprudenz in einem Atem genannt und als ihr Inhalt oder ein Teil desselben das Naturrecht bezeichnet. In der natürlichen Theologie dagegen will er die Fragen behandeln, die den Gegenstand seiner späteren Theodicee bilden; aber auch die Natur des Geistes (mens) glaubt er im Anschluß hieran erörtern zu sollen.

In einem Schreiben an die Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, Äbtissin von Herford, wohl aus dem Jahre 1678, äußert Leibniz: „Tatsächlich ist die Metaphysik die natürliche Theologie, und derselbe Gott, der die Quelle aller Güter ist, ist auch das Prinzip aller Erkenntnisse." Als Quelle aller Güter also erscheint Gott in der natürlichen Theologie, die hier eine nahe Beziehung zur Ethik aufweist; auch sonst werden Theologie und Moral mehrfach zusammen, als von denselben Interessen erfüllt, genannt. Die Metaphysik hat Gott als Prinzip aller Erkenntnisse zu betrachten. Auch dieses Attribut ist nicht ganz durchsichtig; es findet aber sofort seine Erläuterung: „Denn die Idee Gottes" (heißt es an der angezogenen Stelle weiter), die wohl zunächst als der Theologie entlehnt angesehen wird, „schließt das absolute Wesen in sich, d. h. [das], was es in unsern Gedanken Einfaches gibt, von dem alles, was wir denken, seinen Ursprung nimmt." Diese Bestimmung erinnert bereits an die Monadologie, wo das Einfache wohl nicht Vorstellungselement, sondern Seinselement ist. Der Übergang vom Denken zum Sein findet sich aber auch sonst in der Philosophie dieser Zeit, wie z. B. in dem von Descartes erneuerten, von Leibniz gebilligten Beweise Gottes als des allerrealsten Wesens, dessen Vollkommenheit die Existenz einschließt. — Wenn hier der Metaphysik die Aufgabe zugewiesen wird, die Prinzipien der Erkenntnis zu ermitteln, so unterscheidet sich diese Auffassung, wie oben bemerkt, von der später von Leibniz vertretenen, derzufolge die Metaphysik die Prinzipien der Wirklichkeit festzustellen hat, steht jedoch in näherem Zusammenhange mit der 1669 formulierten Anschauung, die den Geist als das eigentliche Objekt der Metaphysik betrachtet, während heute wohl vornehmlich die Erkenntnistheorie, die Logik oder die Psychologie sich mit diesem Gegenstande beschäftigen.

Auch im Jahre 1683 aber gibt sich bei ihm eine Auffassung der Metaphysik kund, die der eben wiedergegebenen nicht sehr ferne steht. „Pascal", schreibt er, „hat sich nur um moralische Gegenstände bemüht; die metaphysischen aber, die . . . Philosophen und Theologen zum Beweise der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seelen gebraucht haben, hat er nicht sehr geschätzt: hierin stimme ich ihm nicht zu. Denn ich glaube, daß Gott nicht nur in der heiligen und der bürgerlichen oder auch in der Naturgeschichte zu uns redet, sondern auch innerlich in unserm Geiste durch die von der Materie abstrahierten und ewigen Wahrheiten." Auch hier also fallen der Metaphysik die centralen Probleme der Philosophie zu, hat die Moral die Bedeutung einer äußeren philosophischen Wissenschaft. Eigentümlich ist die Verweisung auf die Geschichte als Veranschaulichung des sittlichen Lebens; eine ähnliche Äußerung findet sich jedoch auch in einer vor 1699 entstandenen Erörterung: „Die Geschichte zeigt uns Gott mit einer gewissen Moralität bekleidet." Der Kern des Menschen wird also, wie in der sonstigen Auffassung der Ethik als sozialer Pflichtenlehre, von der Moral nicht berührt, nicht ergriffen, und neben der Aufgabe, Beweise für die Überzeugungen der natürlichen Theologie zu liefern, liegt der Metaphysik die Erörterung und Aufhellung des Problems der Erkenntnis ob. Ähnlich nimmt sich das Verhältnis der beiden Wissenschaften noch 1687 aus. Da erklärt Leibniz in einem Briefe an Spener, in dem er die religiöse Tendenz seiner Philosophie betont: „Ich leite nicht nur die Prinzipien der Moralwissenschaft und der allgemeinen[1]) Jurisprudenz aus der brüderlichen Liebe[2]) ab, sondern strebe auch in der inneren Philosophie" — zu der dann also die Moralwissenschaft mit der allgemeinen Rechtswissenschaft nicht gehört — „danach, daß aus einer[3]) Erkenntnis der göttlichen Vollkommenheiten auch[4]) die höchsten Gesetze der natürlichen Dinge" — und diese sind nach Leibniz in der Metaphysik zu suchen — „abgeleitet werden."

So läßt sich wohl sagen, daß in den hier betrachteten Gegenüberstellungen von Ethik und Metaphysik die Ethik im Zusammenhang mit dem Naturrecht auftritt und als Lehre vom gesellschaftlich-geschichtlichen Leben erscheint, während der Geist des Menschen, seine eigentlichsten Angelegenheiten, deren Interesse für Leibniz etwa von der Annäherung an den platonischen Ideenkreis um Gott und die Seele abhängt, der Metaphysik zufallen.

[1]) universalis. [2]) Leibnizsche Übersetzung von caritas. [3]) aliqua. [4]) ipsae.

Abweichend hiervon erscheint Leibnizens Stellung im Discours de Métaphysique von 1686. Dieser Aufsatz ist bereits oben für unseren Gegenstand benutzt worden (s. S. 12). Die „moralische Qualität" des Menschen wurde dort auf das Selbstbewußtsein („die Erinnerung und die Kenntnis dessen, was wir sind,") zurückgeführt; auf ihm beruhen Begriffe wie das Ich und die Persönlichkeit. Dann hieß es: „. . . man muß die Moral mit der Metaphysik verbinden, d. h., man muß Gott nicht nur als das Prinzip und die Ursache aller Substanzen und aller Wesen, sondern auch als Oberhaupt aller Personen oder vernunftbegabten Substanzen und als absoluten Monarchen des vollkommensten Gemeinwesens betrachten."

Hier ist denn nun eine Wandlung[1]) vor sich gegangen: die Metaphysik wird nicht mehr als die Wissenschaft vom Geiste, von dem Prinzip der Erkenntnis, von den ewigen Wahrheiten in unserm Innern angesehen, sondern als die Lehre von den höchsten Gesetzen, den letzten Ursachen des Weltgeschehens, während die Moral, die bisher an der Peripherie der seelischen Interessen lag, nun zum innersten Kern der Persönlichkeit in Beziehung getreten ist und die Wissenschaft von ihren Bedürfnissen und ihrem Leben geworden zu sein scheint.

Ist sie doch in gewissem Sinne an die Stelle der Theologie getreten, wenn wir die Definition von 1678 (S. 37) danebenhalten: Der Metaphysik als der Wissenschaft (vom Erkennen oder vom Sein) steht die Theologie bezw. die Moral als Vertreterin der praktischen Interessen des Menschen gegenüber. Das Bindeglied bildet Gott, auch 1692: „betrachtest du der Zwecke gleichsam goldene Kette und den Umkreis der Formen wie[2]) eine intelligible Welt, wo die äußersten Spitzen der Ethik und der Metaphysik wegen der Vollkommenheit des höchsten Schöpfers in eins verbunden sind . . ." Vielleicht darf man hier „Zwecke" auf die „Ethik" — dieses seltenere Wort steht hier anstelle des gewöhnlichen „Moral" (philosophia moralis, scientia moralis, res moralis; französisch fast stets morale) — beziehen — schon 1669 (siehe oben) wurde der Zweck der Dinge als der Gegenstand der Moralphilosophie bezeichnet —, die „Formen" auf die „Metaphysik".

[1]) Die ältere Anschauungsweise fand sich noch 1687, wirkt also anscheinend noch eine Zeit lang fort.

[2]) tamquam; vielleicht auch: gleich einer.

Die Ausdrücke scheinen mehr der Scholastik und ihren Problemen angemessen als die der zuvor citierten, französisch geschriebenen Abhandlung. Der jeweilige Gegenstand bestimmt auch den Inhalt der Anschauungen: der „Gottesstaat", der gewöhnlich am Schlusse einer Schrift (Discours de Métaphysique, Bemerkungen zum allgemeinen Teil der Prinzipien des Descartes, Monadologie) in Form einer Apotheose als Gegensatz zum natürlichen Dasein mit seinen Tieren, Wesen, Dingen oder Substanzen erscheint, ist von Seelen, besser Geistern, oder vernunftbegabten Substanzen bevölkert, die Zweckursachen als Erklärungsprinzip der Naturvorgänge bringen wieder ihre besondere Welt von Begriffen mit sich. In der Persönlichkeit Gottes — dieser anthropomorphisierende Ausdruck wäre nicht unleibnizisch — also treffen die Gipfel der Ethik und der Metaphysik zusammen, wohl nicht, weil er (in der Weltgestaltung) zugleich die Zwecke setzt und die Formen schafft, auch nicht, weil er, wie es in demselben Stücke heißt, der Zweck sowohl wie der letzte Grund der Dinge ist, sondern wegen seiner „Vollkommenheit". Als moralische Vollkommenheit wird 1697 [1]) die Güte, als metaphysische die Größe bezeichnet (Gottes Größe wäre in der Sprache der Religion vielleicht seine Allmacht zu nennen).

In den Nouveaux Essais von 1704 heißt es: „. . . die Metaphysik und die Moral, von denen die eine die Theologie und die andere die Jurisprudenz bildet, die natürliche beidemal,[2]) . . ." Vielleicht ist die Bemerkung des Nebensatzes nur bestimmt, eine Beziehung der beiden Wissenschaften zu den genannten Fakultäten anzudeuten, um ihre Bedeutung ins rechte Licht zu setzen. Ob das „bildet" (forme) nicht[3]) viel mehr besagt als „ist" oder ob es so viel bedeutet wie „erzeugt", ist wohl nicht auszumachen. So bleibt denn nur zu konstatieren, daß die Metaphysik hier mit der Theologie in Zusammenhang gesetzt, die Sittenlehre an die Rechtswissenschaft angelehnt wird; in welcher Weise das geschehen soll, läßt sich mangels näherer Angaben nicht mit Bestimmtheit entscheiden.

Aufschlußreicher ist folgende Stelle dieses Werkes (die in systematischem Zusammenhang bereits S. 12 wiedergegeben wurde): „Die wahre Moral verhält sich zur Metaphysik wie die Praxis zur Theorie, weil von der Lehre der Substanzen gemeinsam die

[1]) De rerum originatione radicali.
[2]) naturelles toutes deux.
[3]) (das „nicht" soll nicht das „besagt", sondern das „viel mehr" verneinen)

(Er)kenntnis der Geister und insbesondere Gottes und der Seele abhängt, welche der Gerechtigkeit und der Tugend die rechte Ausdehnung gibt." Damit ist die Metaphysik als die theoretische Grundlage der Ethik bezeichnet, der Moral ein praktischer Charakter zugesprochen, der sich als sittliches Verhalten erweist; die Begründung dieser Anschauung, welche zeigt, inwiefern die Überzeugung von der Existenz Gottes und einer Unsterblichkeit der Seele geeignet sei, eine sittliche Betätigung hervorzurufen bezw. zu beeinflussen, schließt mit den Worten: „So kann man sagen, daß die natürliche Theologie, welche zwei Teile umfaßt, den theoretischen und den praktischen, zugleich die wirkliche Metaphysik und die vollkommenste Moral enthält." Hierzu bemerkt Schaarschmidt (PB 70): „Im alten Schulsysteme ist die natürliche Theologie ein Teil der Metaphysik, nicht umgekehrt." Wie Leibniz hier zu dieser abweichenden Formulierung gelangt, läßt sich wohl verstehen. Die natürliche Theologie, deren Absicht die Erkenntnis Gottes durch die Vernunft (lumen naturale) ist, liefert zugleich die Glaubensinhalte von Gott als dem Schöpfer des Alls, dem letzten Grund der Dinge, von der Beziehung der Seele zu ihm in einem künftigen Leben, somit in einem gewissen Sinne (vgl. 1683 und ähnliche Äußerungen aus anderen Jahren) eine die natürliche Welt übersteigende Sphäre von Vorstellungen, welche dieser als Begründung dienen, und eine hieraus fließende Betätigung.

Die an den Universitäten, wie es scheint,[1]) damals übliche Bezeichnung der natürlichen („von den Gesetzen unabhängigen") Theologie und Jurisprudenz als Metaphysik, Moral und Politik weicht hiervon nicht allzu weit ab; doch ist in diesem Studienplan auf die Bedürfnisse des praktischen Lebens bereits Rücksicht genommen.

An gleicher Stelle die „bürgerliche, allgemein angenommene Einteilung nach den 4 Fakultäten" erläuternd, äußert Leibniz: „Die Theologie handelt von der ewigen Glückseligkeit und allem, was sich darauf bezieht, soweit dies von der Seele und dem Gewissen abhängt. Sie ist so zu sagen eine Jurisprudenz, welche das betrifft, was man als Sache des forum internum bezeichnet, und hat es mit unsichtbaren Substanzen und Geistern (geistigen Wesen) zu tun." Vergleicht man diese Auslegung mit der im Jahre 1666 vorgenommenen Beziehung der Theologie zur Jurisprudenz („Die Theologie ist gleichsam eine Art Rechtswissenschaft, vom Staats-

[1]) Nouveaux Essais, Schluß.

recht nämlich in dem Staate (respublica) Gottes über die Menschen"), so zeigt sich ein Fortschritt unter mehrfachem Gesichtspunkt. In der alten Vergleichung scheint eine Übernahme feststehender Begriffe der Schultradition vorzuliegen, deren Hauptverdienst in der geistreichen Beziehung besteht, in die die Elemente zu einander gesetzt sind; in dem andern Falle haben wir eine inhaltlich erfüllte Anschauung von der Natur der beiden Lehrfächer. Während auf der einen Seite den Gegenstand der Theologie die auf die Macht sich gründende Herrschgewalt Gottes bildet, ist das andere Mal eine Erweichung dieser starren Bestimmungen, eine Überleitung und Auflösung in die für den Menschen bedeutungsvollen Beziehungen zu jener höheren Ordnung erfolgt; das unmittelbare Interesse haftet hier nicht an der Natur dieses jenseitigen Reiches, sondern an dem seelischen Leben, das sich im Menschen nach Leibniz' Auffassung im Hinblick auf jene Ordnung entwickelt, aber dann ein selbstständiges Dasein gewinnt und seine eigentümlichen Gesetze ausbildet oder wenigstens nicht immer sich dieses Zusammenhanges bewußt bleibt. Diese Vermenschlichung der Leibnizschen Anschauungsweise ist Ausdruck eines Reifungsprozesses.

Im folgenden Jahre bezeichnet Leibniz (Brief an Burnett) die Moral als eine Fortsetzung der natürlichen Theologie; sie verlange jedoch mehr Praxis als Vorschriften. Diese Auffassung läßt sich sehr gut an der Hand der Auslassung auf S. 41 verstehen, in der die Ethik der praktische Teil der natürlichen Theologie genannt wurde; sie mag in diesem Sinne als direkter Ausfluß der theoretischen Überzeugungen von Gott und einem Jenseits, als daraus entspringende Handlungsweise angesehen werden; ob ihr praktischer Charakter im Hinblick auf die Theologie (1704 Metaphysik) oder an sich selbst betont wird, muß hier dahingestellt bleiben.

1709 heißt es (Brief an Kestner): „Der natürlichen Theologie praktischer Teil ist so zu sagen eine Iurisprudentia divina." Das soll aber wohl nicht, wie 1666, etwa die Lehre von den Rechten Gottes gegenüber dem Menschengeschlecht bedeuten, auch nicht einen Inbegriff von dem, was die Menschen Gott schuldig sind, sondern etwa wie 1704 die Darstellung von den Pflichten des Gewissens, den Forderungen des „inneren Gerichtshofes." Freilich wäre eine noch weltlichere Deutung möglich; res divinae bedeutet auch „das Naturrecht" (im Gegensatz zu res humanae, dem positiven Recht), wie unter der natürlichen Theologie Leibniz die „von den positiven

Gesetzen unabhängige" versteht, iura divina sind „göttliche, d. i. natürliche Gesetze", und diesen Sinn muß wohl das Wort haben, denn Gegenstand des Rechts sind nicht nur die Gesinnungen, sondern vor allem und zunächst die Handlungen der Menschen.

1704 wurde die Moral als der praktische Teil der natürlichen Theologie bezeichnet. Daß hier ein Gebiet der Jurisprudenz diese Rolle spielt, dürfte an dem Gegenstande liegen, der hier zur Besprechung gelangt: es handelt sich in dem Briefwechsel um den Umfang des Rechtes; inhaltlich dürfte keine wesentliche Änderung vorliegen. Auch die Äußerung vom Jahre 1705, welche die Moral als eine Fortsetzung der natürlichen Theologie ansah, steht der hier vorliegenden Auffassung nicht fern. Diese Formulierung entspringt aus der Ansicht, daß eine Ethik[1]), die ihrem Gegenstande gerecht werden will, die Einbeziehung der Vorstellungen von Gott und einem anderen Leben in ihre Betrachtung fordert. Die gleiche Auffassung findet sich in einem undatierten Briefe an Molanus vertreten, der mit Schärfe das Naturrecht Pufendorfs kritisiert. Insbesondere wird Pufendorfs Absicht angegriffen, die rechtliche Beurteilung auf die äußeren Handlungen des Menschen zu beschränken, die Gesinnung aber (was in der Brust verborgen bleibt) einem andern Tribunal zuzuweisen, nämlich der Moraltheologie, „deren Prinzip, wie er lehrt, die Offenbarung ist.[2])" Angesichts der Schroffheit, mit der Leibniz diesen Standpunkt ablehnt, dürfte es kaum als zulässig erscheinen, wenn er ihn auch nur in einer Auslegung der üblichen Fakultäteneinteilung selbst einnimmt, wie das in den Nouveaux Essais (s. S. 41 dieser Schrift) geschieht. Eigentümlich berührt es, wenn es in dem Briefe von 1709 heißt, Aufgabe der Ethik sei es, die Tugend zu lehren, Sache der Jurisprudenz, die Anwendung derselben zu zeigen. Aus dem Zusammenhang ist zu erschließen, daß damit der Jurisprudenz die theoretische Begründung der Ethik zufallen soll, die in den Nouveaux Essais (1704) die Metaphysik übernehmen sollte. Diese pädagogische Aufgabe der Ethik steht aber nicht außer allem Zusammenhang mit

[1]) Über das Verhältnis von Naturrecht und Ethik vgl. S. 15.

[2]) Du IV C 277. Während Leibniz also das Naturrecht in einem allgemeineren Sinne faßt, so daß es das Moralische in sich begreift, vollzieht Pufendorf eine Scheidung des Rechtlichen vom Sittlichen und erinnert damit an die spätere Gliederung Kants, in der eine mindere Wertschätzung des Rechtlichen gegenüber dem Ethischen zum Ausdruck kommt; vgl. S. 15, Anm.

Leibnizens sonstiger Philosophie noch mit der seiner Zeit. Der Vertreter der Lockeschen Anschauungen in den Nouveaux Essais führt aus, daß die praktische Philosophie oder die Moral das Mittel lehre, gute und nützliche Dinge (choses) zu erlangen, und sich nicht nur die Erkenntnis der Wahrheit, sondern auch die Übung dessen, was recht ist, zur Aufgabe macht. In einem Entwurf, den Gerhardt (VII 37) als das älteste der Leibnizschen Manuskripte zur Scientia generalis bezeichnet, ist der Ethik die Stelle zwischen Heerwesen und Ökonomie eingeräumt, scheint sie also als Staatsangelegenheit angesehen zu werden; schon im Altertum rechnete man (wie auf S. 36 angegeben) zur praktischen Philosophie außer der Ethik auch die Staatslehre (Politik) und die Ökonomik.

Die vorstehenden Ausführungen können nur eine Andeutung von dem Verlaufe geben, den die Beziehungen der Ethik zu Metaphysik und Theologie in Leibniz' philosophischer Entwicklung nehmen. Ihm im Einzelnen nachzugehen, die Wiederkehr, Abwandlung, Bereicherung und Verbindung der Gedanken zu verfolgen, würde eine reizvolle Aufgabe sein, hätte aber mit einem übermäßigen Anschwellen dieser Blätter zu rechnen; so sei es gestattet, hier noch einmal in Kürze den allgemeinen Charakter dieses Entwicklungsganges zusammenzufassen (wie er sich uns an der Hand des hier zur Verwendung herangezogenen Materials herausgestellt hat, sich aber in seinen Gesamtzügen unverändert auch aus einer chronologischen Vergleichung der rechtsphilosophischen Schriften allein ergeben hätte):

Von einer Erörterungsweise, die mit feststehenden Bestimmungen der Schule operiert und sie in Beziehung zu einander setzt, gelangt Leibniz zu einer Durchdringung und selbständiger Entwicklung der Verhältnisse in den betreffenden Gebieten, zu deren Erfüllung mit Anschauungen, die für das Leben Bedeutung haben, zu einem Nacherleben und einer Neugestaltung der Beziehungen, welche einen Zusammenhang der Ethik mit den andern Wissenschaften herstellen. Wir sehen hier in historischen Zusammenhängen bei Leibniz mit Fremdem Eigenes sich durchkreuzen, des Philosophen eigene Anschauungen an der Tradition sich entwickeln und eine Synthese der verschiedenen Elemente anstreben. Bei solcher Neigung zur Versöhnung liegt die Gefahr vor, daß das Eigene nicht mit ursprünglicher Schärfe zur Darstellung gelangt, und dieser Mangel hat auch seiner Wirkung auf spätere Geschlechter Eintrag

getan. Auch er jedoch hängt wieder mit Leibnizens Größe, mit seinem Universalismus zusammen, unter dem die Einfachheit und Widerspruchslosigkeit seiner Leistung litt. Uns trat im besonderen eine Neigung, das Gute zu stiften, zu nützen, entgegen, welche von anderem Ausgangspunkt auch zu anderen Ergebnissen führte als das wissenschaftliche Streben nach der reinen Wahrheit. In der Aufrechterhaltung solcher Doppelheit der Erscheinung, welche einen glatten Abschluß nicht zuläßt, darf vielleicht auch diese Darstellung als ein Beitrag zur Charakteristik des vielseitigen Denkers gelten.

Anhang.

Da ich Gelegenheit hatte, in Hannover die Handschriften einzusehen, welche der hier oft erwähnten Ausgabe von Mollat (Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, 1893) zu Grunde liegen, mag hier eine Berichtigung verschiedener Irrtümer dieses Textes Platz finden. Dabei sollen nur solche Stellen genannt sein, bei denen fehlerhafte Interpunktion oder dergl. der Auffassung Schwierigkeit bereitet oder sie auf Abwege leitet. Auf Seite 3 z. B. (Zeile 8 f.) heißt es: Animi bona primaria (die vornehmsten Güter des Geistes) sunt sapientia, intellectus et virtus voluntatis. — Bereits die Form dieser Koordination dürfte Bedenken erregen; ein völlig korrektes Latein würde wohl sapientia, intellectus, virtus oder sapientia et intellectus et virtus erfordern.[1]) Offenbar handelt es sich indessen um einen Parallelismus zwischen einer Eigenschaft des Verstandes und einer solchen des Willens. Diese Vermutung wird durch die folgenden Sätze Sapientia est scientia felicitatis. Virtus est habitus quidam ... bestätigt. Die Leibnizsche Handschrift läßt erkennen, daß zu der Interpunktion des Herausgebers kein Grund vorliegt.

Auf S. 2 ist in dem Satze Et cum ius sit potestas, obligatio necessitas ei data impositave, qui iustitiam colit, valebit apud eum quoque, qui salvus esse cupit vor ei (Z. 14 v. unten) ein Komma zu setzen. — In der nächsten Abhandlung (De tribus iuris naturae et gentium gradibus) heißt es bei Darstellung der Forderungen der distributiven Gerechtigkeit, deren Prinzip suum cuique tribuere lautet: „Es wäre zu untersuchen, ob das Fundament der Verteilung in die vergangenen Verdienste und Verbrechen, die man gewöhnlich demerita[2]) nennt, oder vielmehr in die Tugenden und Laster, d. i. in die Aussicht (Hoffnung und Furcht) auf zukünftige Verdienste und Verbrechen zu legen ist.

[1]) Doch findet sich auch (collecta) animi corporis et fortunae bona (F 54, S. 243), bonum honestum, iucundum et utile (Deutsche Schriften II 45, in deutschem Text).

[2]) das Verdiente; demeritum = Schuld (Forcellini).

„Das ist freilich nicht dasselbe. Hinc, prout e re est, nunc unum, nunc alterum magis spectabitur, ac saepe ambo fiunt, sed unum plus alio, quin immo saepius neutrum, sed hoc potius in futurum quidem, ut cuique instrumenta praebeantur atque adimantur iuvandi nocendique, in quo non virtutis tantum ac vitii, sed et aliarum circumstantiarum ratio habenda est. Fieri enim potest, ut minus vitium in uno magis nocere possit quam in alio maius, in praeteritum vero, ut exemplum praemii poenaeque statuatur, quo magis homines excitentur. (Daher . . . geschieht oft beides, . . . das aber gewiß mehr für die Zukunft, daß jedem die Mittel zu nützen und zu schaden geboten und genommen werden, wobei nicht nur auf Tugend und Laster, sondern auch auf andere Umstände Rücksicht zu nehmen ist. Denn es kann geschehen, daß ein kleineres Laster bei einem . . ., für die Vergangenheit aber, daß ein Beispiel von Belohnung und Strafe aufgestellt wird . . .)." So bei Mollat. Leibniz hingegen hat den Satz fieri . . . maius nur durch ein Komma von dem vorangehenden, zu dem er eine Erklärung bildet, geschieden, von dem in in praeteritum vero wieder aufgenommenen Gedankengange aber durch ein Semikolon abgeschlossen; in praeteritum vero entspricht offensichtlich dem vorhergegangenen hoc potius in futurum. Will man den Gedankenzusammenhang durch die Interpunktion verdeutlichen, so würde es sich etwa empfehlen, den Satz von fieri bis maius (als Abschweifung) durch Gedankenstriche von dem Übrigen zu trennen. Die angegebene Stelle steht (bei Mollat) S. 12.

Eben so unverständlich (anscheinend unverstanden) ist der Text auf Seite 26. Bei Mollat heißt es dort: Adde, quod ut profusum esse inepte aut tenacem intempestive nullius affectus abreptioni imputandum est, cum fiat falsa ratiocinatione hominis honorem aliquem sibi ex luxuria aut prodigalitate aut lucrum maius spondentis vel contra facultatibus suis fortunaeque sine ratione diffidentis. Ita possum iniustus esse non odio eius, cui noceo, sed amore mei aut tertii amori tui praevalente. Zu deutsch: „Füge hinzu, daß, wie verschwenderisch oder geizig zur Unzeit sein keinem Fortgerissenwerden durch einen Affekt zuzuschreiben ist, so oft es etwa aus falscher Berechnung eines Menschen geschieht, der sich irgend welche Ehre aus dem Luxus oder der Verschwendung oder einen größeren Gewinn verspricht oder umgekehrt seinen Fähigkeiten und seinem Glück

ohne Grund mißtraut." Doch kann der Satz hiermit augenscheinlich nicht zu Ende sein, denn noch fehlt der Nachsatz zu der durch ut profusum esse eingeleiteten Periode; Leibniz setzt denn auch an dieser Stelle keinen Punkt, sondern ein Semikolon, ebenso hinter spondentis, so daß hierdurch der Satz vel . . . diffidentis von seiner Umgebung abgeschlossen erscheint; die Fortsetzung des Satzes [„. . daß, wie verschwenderisch . . sein . . . zuzuschreiben ist . . „] lautet daher: „(daß) ich so ungerecht sein kann nicht aus Haß gegen den, dem ich schade, sondern weil die Liebe zu mir (selbst) oder zu einem Dritten die Liebe zu dir überwiegt." Leibniz interpungiert übrigens nicht zwischen Adde und quod.

Auf S. 24 trifft die Anmerkung des Herausgebers (er habe eine Umstellung der Worte vorgenommen) nicht zu.

Seite 29 heißt es: quid in his omnibus (pulchritudine virtutis, conscientia quieta, nominis immortalitate etc.) per se expetendum est praeter voluptatem? Per se, inquam. Nam alioqui est et alius gloriae fructus, quod potentiam auget. Facit enim, ut amemur aut metuamur. In der Handschrift findet sich „per se inquam, nam alioquin est et alius gloriae fructus quod potentiam auget" als Zusatz am Rande, und als weitere Ausführung: „facit enim . . . metuamur."

Auch auf Seite 30 findet sich Zeile 16 und Z. 19 vor nam bei Leibniz nicht ein Punkt, sondern ein Komma, ein Lesezeichen, das, namentlich im ersten Falle, entschieden vorzuziehen ist. Übrigens hat die Handschrift Z. 22 quanquam statt quoniam.

In der folgenden Abhandlung (IV), der Mollat die Überschrift De iustitia gegeben hat, erklären sich verschiedene Härten durch die Umarbeitung des Konzeptes, welches bis zum Ende des 6. Absatzes geht (S. 38). So hieß das Thema von Absatz 2 ursprünglich: Iustitia haec possibilis est caditque in sapientem; hinter caditque ist anscheinend beträchtlich später caritas eingefügt worden, woraus denn schließlich in der Reinschrift Iustitia haec possibilis est, et cadit caritas in sapientem geworden ist.

In dem Satze Iam saepe in futurum utile et in summa suadendum est felicitatem, h. e. laetitiam durabilem quaerenti, cuius magna pars recte factorum conscientia est, alienis commodis etiam cum sua praesenti iactura favere (S. 35/6) setzt Leibniz hinter utile ein Komma; felicitatem bis conscientia est ist nachträglich eingefügt.

Auf derselben Seite heißt es von der Nächstenliebe (Caritas): Consistit autem per se, non in actu, sed habitu. In der ersten Fassung steht zu lesen: Consistit autem non in actu, sed habitu.

Auf Seite 37 ist am Ende der 3. Zeile v. unten nihil (statt nihi-) zu lesen.

S. 38 steht in dem Satze „Et vicissim ea verissime vult (sc. Deus), quae iubet seu quae nos vult velle sive quae nos facientes vel saltem studiose conantes praemio afficit," (Zeile 1 f.) hinter conantes ein Komma, (ebenso vor seu und sive,) hinter afficit ein Semikolon [nicht ein Komma].

Wenn am Ende von S. 39 in Hunc autem statum naturae sibi relictae ac sine rectore fluctuantis sane miserrimum fingi quidem posse docendi causa, existere in rebus non posse Deus effecit Leibniz hinter miserrimum ein Komma setzt, so ist wohl die Auffassung „Daß aber so ein Zustand (von) einer sich selbst überlassenen und ohne Leiter hin und her schwankenden Natur, der in der Tat ganz kläglich sein würde, wohl als Lehrbeispiel erfunden werden, in Wirklichkeit aber nicht bestehen kann, dafür hat Gott gesorgt", welche dem sane miserrimum einen prädikativen Sinn gibt, gerechtfertigt oder hat doch wohl gegenüber einer attributiven Interpretation desselben die größere Wahrscheinlichkeit für sich.

Unter Nr. V (Méditation sur la notion commune de la justice) sind zwei Abhandlungen vereinigt, von denen schon Trendelenburg behauptet hatte, daß sie nicht zusammengehören; die zweite beginnt S. 53 mit La plupart. Es ist in der Tat kaum verständlich, wie die eine Arbeit als Fortsetzung der anderen angesehen werden konnte. Die erste ist auf Quartblättern geschrieben, die zweite auf Foliobogen; die erste ist eine Reinschrift, die zweite Konzept; die Handschrift der ersten ist unverkennbar eine andere als die der zweiten und gewißlich nicht die von Leibniz. Die innere Verschiedenheit ist ebenfalls sehr groß. Während sich in dem ersten Aufsatz Sätze finden wie: „Da es in diesem Leben viel glückliche Bösewichter und viel unglückliche Gute gibt, was sich nicht mit den Regeln einer vollkommenen Regierung, wie der Gottes, vertragen würde, wenn es nicht wieder gutgemacht würde, so folgt daraus mit Notwendigkeit, daß es ein anderes Leben geben wird, und daß die Seelen nicht mit diesem sichtbaren Körper

zu Grunde gehen", eine Art der Beweisführung, die wohl Leibniz selbst nicht jederzeit gebilligt haben würde, erscheint die andere Abhandlung als eine der reifsten und vollendetsten Darstellungen, die Leibniz diesem Gegenstande (dem Begriff der Gerechtigkeit) hat zu teil werden lassen.

In dieser zweiten Abhandlung muß es S. 61, Z. 14 statt se laisser: se lasser heißen. Auch einige sinnstörende Interpunktionsfehler sind hier zu verbessern. S. 64, in par ce principe seul de l'intérêt de cette vie on ne peut point obliger les hommes à être toujours vertueux, à moins qu'on ne trouve le secret rare de les élever, en sorte que la vertu fasse leur plus grand plaisir, comme j'ai dit ci-dessus, c'est ce qu'Aristote paraît avoir souhaité plutôt que montré. Cependant je ne trouve point impossible qu'il y ait des temps et des lieux où on l'obtienne surtout, si la piété s'y joint", ist das Komma vor en sorte que zu streichen, ebenso das hinter surtout (letzte Zeile) befindliche; ob vor surtout ein Komma steht, bleibt zweifelhaft [es könnte sich auch um einen Accent für das darunter stehende piété handeln].

Literatur.

Leibnitii opera omnia, collecta studio L. Dutens, tom. 6, 1768. Citiert als **Du**[1]

Oeuvres philosophiques de Mr. Leibnitz, publ. p. Raspe 1765.

Leibnitii opera philosophica, ed. J. E. Erdmann 1839—40. **E**[2]

Leibniz, Die philosophischen Schriften, hgg. von Gerhardt, 7 Bde. 1875—90. **G**

Oeuvres philosophiques de Leibniz, publ. p. Paul Janet, 2 vols., 2. éd. 1900.

Leibnitz's deutsche Schriften, hgg. von Guhrauer, 2 Bde., 1838—40.

Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Von Mollat. 1885.

Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften. Von Mollat. Neue Bearbeitung 1893. **M**

Stein, Leibniz und Spinoza. Mit 19 Ineditis von Leibniz. 1890.

Opuscules et fragments inédits de Leibniz, publ. p. Couturat 1903.

Leibnitii epistolae ad diversos, ed. Chr. Kortholt, tom. 4, 1734—42.

Briefwechsel zwischen Leibniz, Arnauld und dem Landgrafen Ernst von Hessen-Rheinfels, hgg. von Grotefend 1846.

Lettres et opuscules inédits de Leibniz, publ. p. Foucher de Careil 1854. **F 54**

Nouvelles lettres et opuscules inédits de Leibniz, publ. par Foucher de Careil 1857. **F 57**

Auswahl Leibnizischer Schriften in der Philosophischen Bibliothek von v. Kirchmann (nebst Erläuterungsband) und Cassirer (2 Bde.), in Reclams Universal-Bibliothek von Habs. **PB**

The Monadology and other philos. writings of Leibniz, ed. by Latta, Oxford 1898.

Leibnitz, Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, Leipzig 1748.

Die Theodicee von Leibniz, deutsch von Habs (Reclams Universal-Bibliothek), 2 Bde.[3])

Erläuterungen zur „Theodicee" von v. Kirchmann (Philos. Bibl.).

Die Monadologie in den Ausgaben von Boutroux, von Desdouits, Segond, Nolen, Piat, Bertrand, Lachelier.

[1]) Du IV C bedeutet Dutens, Band IV, Teil III. [2]) E 77 bedeutet Erdmann Nr. 77 (die Seitenangaben dieser Ausgabe sind mit der Spaltenbezeichnung (a, b) versehen). [3]) Die Paragraphen der „Theodicee" sind, wenn nicht anders angegeben, den Essais entnommen.

Neue Abhandlungen (Nouveaux Essais) über den menschlichen Verstand, von Leibniz, deutsch von Schaarschmidt, nebst Erläuterungen, 2. Aufl. (P B 69/70). NI

Locke, an essay concerning human understanding.

Guhrauer, Leibnitz. Biographie. 2 Teile. Zu Leibnitzens Säkular-Feier, 1846.

E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, 1870.

Feuerbach, Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitz'schen Philosophie (sämtliche Werke, 5. Bd.), 1848.

K. Fischer, Gottfried Wilhelm Leibniz, 4. Aufl.

Russell, a critical exposition of the philosophy of Leibniz, 1900.

Cassirer, Leibniz' System, 1902.

Halbwachs, Leibniz (Sammlung Les Philosophes), [1906].

Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, 1909.

Kritischer Katalog der Leibniz-Handschriften, Heft 1 (1646—72), 1908 (hektographiert, in der Berliner Akademie der Wissenschaften).

Bodemann, Die Leibniz-Handschriften der Kgl. öffentlichen Bibliothek zu Hannover, 1895.

Trendelenburg, Monatsberichte der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1847. 1856. 1861.

Trendelenburg, Historische Beiträge zur Philosophie, Band II, III.

Foucher de Careil, Leibniz, la philosophie juive et la cabale, 1861.

Tönnies, Leibniz und Hobbes (Philosophische Monatshefte, 1887).

Lieder, Friedrich Spe and the Théodicée of Leibniz (Journal of English and Germanic Philology, July 1912).

Martin, Leibnizens Ethik. Dissertation, Erlangen 1886 [2]).

Beneke, Leibniz als Ethiker. Dissertation, Erlangen 1891.

Gesche, Die Ethik Leibnizens. Dissertation, Halle 1891.

Landsberg, de Leibnitii fundamentis psychologicis et metaphysicis scientiae moralis, Dissertation, Breslau 1857.

Nithack, Darstellung und Kritik der Lehre Leibniz' von der menschlichen Wahlfreiheit. Dissertation, Halle 1893.

Pichler, Die Theologie des Leibniz. 2 Bde. 1869—70.

Thilo: Leibniz's Religionsphilosophie nach Thilo. (Religionsphilosophie in Einzeldarstellungen, hgg. von Flügel, Heft VIII, 1906.)

Glöckner, Leibniz' Gottesbegriff (Zeitschr. für exakte Philosophie, 1888).

Görland, Der Gottesbegriff bei Leibniz (Philosophische Arbeiten, hgg. von Cohen und Natorp, I 3).

Thönes, Die philosophischen Lehren in Leibnizens Theodicée. Diss., Halle 1907.

Dasselbe, vervollständigt, in: Abhandlungen zur Philosophie . . ., hgg. von B. Erdmann (Heft 28).

---

[1]) NE I 2, 12 bedeutet Nouveaux Essais Buch I, Kapitel II, § 12.

[2]) Nicht, wie Ueberweg vermerkt, 1889.

Kreipe, Die Abhängigkeitsbeziehungen zwischen den beiden philosophischen Vermächtnisschriften des Freiherrn v. Leibniz, Dissertation, Erlangen 1911.

Dictionary of Philosophy and Psychology, ed. by Baldwin, III 1, 1905.

Ueberweg, Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil (3., 10., 11. Aufl.)

Eucken, Die Lebensanschauungen der großen Denker (1., 3., 8. Aufl.)

J. E. Erdmann, Geschichte der neueren Philosophie, 3 Teile.

Falckenberg, Geschichte der neueren Philosophie, 4. Aufl.

B. Erdmann, Bericht über (die Literatur über) die neuere Philosophie bis auf Kant für die Jahre 1888 und 1889 (Archiv für Geschichte der Philosophie IV).

Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, 2. Aufl.

Stumpf und Menzer, Tafeln zur Geschichte der Philosophie, 3. Aufl.

Eucken, Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879.

Jodl, Geschichte der Ethik, Band I, (1. und) 2. Aufl.

W. Bender, Metaphysik und Asketik (Archiv für Geschichte der Philosophie VI).

Schleiermacher, Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre, 1803.

Wundt, Ethik, 3 Bde., 4. Aufl.

Lipps, Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl.

Siebeck, Lehrbuch der Religionsphilosophie, 1893.

Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe (1.—3. Aufl.)

Külpe, Einleitung in die Philosophie, 2. Aufl.

Riehl, Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart, 3. Aufl.

Schiller, Gedichte.

Weininger, Geschlecht und Charakter, 12. Aufl.

Eucken, Beiträge zur Einführung in die Geschichte der Philosophie (1906).

Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts, Festschrift für K. Fischer, hgg. von Windelband, 2. Aufl.

Jahrbücher der Philosophie, hgg. von Frischeisen-Köhler, Band II.

Wilh. Metzger, Dürrs Grundzüge der Ethik, im Lit. Zentralblatt vom 14. V. 1910.

Simmel, Hauptprobleme der Philosophie, 2. Aufl.

Verschiedene Nachschlagewerke (deutsche Wörterbücher von Heyne, Sanders, biographische Lexika von Jöcher, Noack, Eisler usw.)

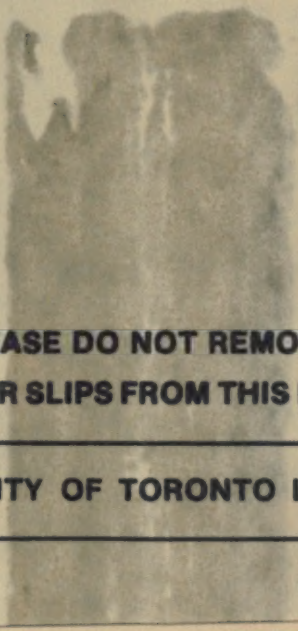
Jenaer philosophische Dissertationen von Steenbergen (1908), Anger (1909), Krannhals (1910), Eßlen (1911).

Ein Aufsatz von F. Hecht über Leibniz als Jurist (Preußische Jahrbücher, Bd. 43) ist mir erst nach Fertigstellung der Arbeit bekannt geworden.

Lebenslauf.

Ich bin am 1. April 1883 als Sohn des vereideten Maklers Max Nathan und seiner Ehefrau Clara, geb. Weiß, zu Berlin geboren, besuchte dort von 1892 bis 1901 das Falk-Realgymnasium, war dann einige Jahre Kaufmann, legte als Extraneer die Reifeprüfung ab und bezog zu Ostern 1905 die Universität, wo ich Philosophie und Sprachwissenschaft, insbesondere Germanistik (Deutsch und Englisch), studierte. Meine akademischen Lehrer waren die Herren Professoren und Privatdozenten:
Cohn, Ferrars, Kluge, Lommatzsch, Rickert und Wörner in Freiburg i. B.,
Dieterich, Ehrismann, Marcks, Osthoff, Strachan, Sütterlin, Thode, Uhlig, v. Waldberg und Windelband in Heidelberg,
Brandl, Breysig, Cassirer, Delbrück, Delitzsch, Delmer, Dessoir, Finck, Frischeisen-Köhler, Groethuysen, Helm, Herrmann, Heusler, Imelmann, Lasson, Lewy, Mewaldt, R. M. Meyer, Milan, Münch, Neuhaus, Pfleiderer, Roediger, Roethe, E. Schmidt, W. Schulze, Simmel, Stumpf, Thiele, Wölfflin in Berlin,
Bauch, Binswanger, Delbrück, Eucken, Gelzer, Graef, Keller, Michels, Rohl, Rein, Schücking, Weinel in Jena.
Ihnen bewahre ich für die geistige Bereicherung, die mir in ihren Vorlesungen und Übungen zu teil geworden ist, ehrerbietigen Dank. Herrn Professor Cassirer bin ich außerdem für die Freundlichkeit sehr verpflichtet, mit der er mir bei Beginn der vorliegenden Dissertation wiederholt seinen wertvollen Rat gewährt hat. Insbesondere aber sage ich Herrn Geheimrat Eucken, der mich auf die Leibnizsche Ethik verwiesen und das Entstehen dieser Arbeit mit wohlwollendem Interesse und gütiger Förderung begleitet hat, herzlichen und tiefempfundenen Dank.

JRH 26/07/06



PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
2599
E8N37
1916
c.1
ROBA

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 02 12 07 012 1